



TITLE:

魏晉思想と初期中國佛教思想 - 序 -

AUTHOR(S):

荒牧, 典俊

CITATION:

荒牧, 典俊. 魏晉思想と初期中國佛教思想 - 序 -. 東方學報 1974, 47: 1-116

ISSUE DATE:

1974-11-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/66524>

RIGHT:

魏晉思想と初期中國佛教思想 — 序 —

荒 牧 典 俊

序 はじめに——個我・社會構造と實存・共

同體概造——古代・中世・近世——モデル——

わたくしのモデルによる中國史の解釋——中國

思想史の解釋——中國思想史の二つの流れ——

秦漢の古代思想——魏晉以後の中世思想——宋

以後の近世思想——中國文化は何故に佛教を受

容するか

補論

一ノ一 秦漢の帝王の聖人論

一ノ二 魏晉の帝王の聖人論——劉邵・王弼・裴頠・郭象

二ノ一 楚辭離騷の神仙的聖人論

二ノ二 賢人失志之賦の神仙的聖人論

二ノ三 嵇康の神仙的聖人論

三 釋道安の佛教的聖人論

わたくしは、ほとほと困りはてる。ちっとも、わからないのである。つね日頃、念頭をはなれないのは、中國文化は、いつたい何故に、またいかにして、佛教を受容するか、ということであるが、そのことをつきつめて考えれば考えるほど、これまであまり問われなかった問いを問わねばならぬように思われるのである。かろうじて問いとして覚えるのは、つぎのような二問。第一、殷周の古えより漢を経て魏晉の頃まで展開してきた中國文化、ここではとりわけ中國思想が、どのように傳來佛教を受容して、そこにはじまる中國佛教思想——のちには天台や華嚴・禪や淨土を發達させるであろう——に接續するか、を見定めねばならぬ。そうしてこそ、魏晉の哲學思想から南北朝隋唐の佛教思想を経て宋の朱子學に至るという思想史の見通しが、あるいは得られるかも知れぬ。しかし第二、ほんとうに困難であるのは、そしてより根本的で

あるのは、つぎの問いである。すなわち古代漢の社會體制の衰亡とともににはじまったであろう、あらたな中世隋唐の社會體制への變動は、はげしく興亡する北地の胡族王朝と墳墓の地をすてて南移した流寓王朝との南北朝においてこそ、いよいよ決定的となるであろうが、まさしくそこにおいて佛教が受容されたのである、してみるとそなる社會體制の變動が、かく佛教を受容する哲學思想の展開と、どのようにかわるかが、問われねばならぬ。より一般的にいえば、そもそも社會體制なるものは、哲學思想とどのようにかわるか、である。ここまで問うのでなければ、以後、中國社會體制において佛教寺院がはたす役割を説明することもできないであろう。そしてまた、さきの思想史の連續性への問いも、歴史にかかわる具體性を缺くであろう。

それは、たしかにそうではあるけれども、この問いたる、古來ひさしく社會科學者、歴史家、哲學者たちを悩ませてきたアポリアではなかったか。わたくしの如き佛教文獻を解讀するのみの學徒には、まったく、いかんともし難いが、さりとて回避してすますわけにもいかない。まことに已むを得ぬのであれば、この問題をめぐって雜然と拾い讀みたいいくつかの論著によって、ごくかりそめの作業假説をこしらえて、以てわたくしなりの中國社會・思想關係論を表現してみたい。そこにおける唯一の關心事は、かかる問題連關のうちにおいて、魏晉思想から初期中國佛教思想への展開をあきらかにしたい、というほどのところにある。

ここに問うのは、社會體制と哲學思想。さらに限定していえば、中國において古代の社會體制と哲學思想が崩壊するところから、どのように中世の社會體制と哲學思想が成立していくか、である。いうまでもなく中國佛教思想の展開を、中國中世における社會體制と一體になった哲學思想の展開として捉えねばならぬ、といわんとするのである。したがって、わたくしの作業假説がみたすべき條件は、ほぼ三つ。一、社會體制という全體がどのように個々の人間存在の存在もしくは行爲を制約するかという個々全體構造、そうして哲學思想という個々が自由に思惟するものが、どうしてあらゆる人間存

在のものとなる眞理であるかという個―全體構造、かかる二重になった個―全體構造をあきらかにすること。――靜態的條件。二、古代から中世をへて近世へというプロセスを、この二重の個―全體構造の內的動性にもとづく展開として説明すること。――動態的條件。三、これまでに確立されてきた中國史・中國思想史の史實の主たるいくつかを、この二重の個―全體構造によって解釋してみることに、とくに魏晉思想より初期中國佛教思想史への展開の必然性を説明すること。――歴史的條件。以下、この三條件にかなうべき個―全體構造のモデルを提示してみよう。

一、われわれが社會體制と哲學思想という問いに逢着して、まず参照すべき古典はといえば、つぎつぎに偉大な名が想起される。デュルケーム、ベルクソン、マルクス、そうしてヴェーバーなどなど。わたくしの寡聞、そのいずれにも親しむを得ていないのであるが、さきに斷つた如く、まったく已むを得ぬのであれば、ともあれ、デュルケーム社會學の根本概念であつた「集合識」*la conscience collective*を以て、わたくしの作業假説の基點とする。デュルケームは、かたくなに「集合識」が個識ではなくして普遍識であることを固執したけれども、しばしば批判されるように、そこにかえて個―全體構造が顯在化しているように思われる。

といつてわたくしに、デュルケームの主要論著にわたつて「集合識」の概念を究明する餘裕があるべくもない。ここでは最初期よりさまざまに發展しつつも最後期に至るまで、デュルケームが、あらゆる社會事象の根柢に確立せんとしつつけた「集合識」を概論するに際し、ギユルヴィッチが、デュルケームにとって、そもそも社會事象とは何であつたかを定義した、その定義による。長文にして難解な定義、ひとまず二段にわけて譯出することができよう。

A 社會事象とは、「集合識」の諸狀態である。それらは、個識と個識に歸屬させることもできないし、個識にとって自覺的にはたらきかけることもできない。それらが實際に顯現するのは、社會的制約・社會的威壓・禮儀作法・社會的ルール・傳統・組織・象徴として、であり、これらを客觀的に觀察することができる。

B それらが始めて實現するのは、ある地域のある人口のひとびとに、ある變容を加えることによって、であるが、そのさい、それらが、これらのひとびとに浸透するのは、諸理念・諸價值・諸理想によつて、である。「集合識」は、その自由なるままに思惟し志願しつゝある面において、それら諸理念・諸價值・諸理想を抱懷している。

A : Sont faits sociaux les états de la conscience collective, irréductibles et opaques par rapport aux consciences individuelles, états se manifestant dans des contraintes, des pressions, des rites, procédures, traditions, organisations, symboles extérieurement observables.

B : se matérialisant par la transfiguration de la base géographique et démographique tout en pénétrant en même temps ces éléments par les idées, les valeurs et les idéaux, auxquels la conscience collective tend, dans son aspect de libre courant de pensée et d'aspiration. (Georges Gurvitch : *La vocation actuelle de la sociologie*, Tome second, p. 3)

デュルケム自身の言葉をたぐみにつなぎあわせたこの定義は、デュルケムの「集合識」のあらゆる様相を、みごとに要約するといつてよからう。おおよそ、初期のすぐれて社會學的な著作における「集合識」が、Aに要約され、後期になればなるほど、哲學的——すなわち形而上學的——に解釋される「集合識」が、Bの如くにも要約される。ところでわたくしの論點は、こうである。AとBにおいて、それらのつながりこそ眞に問題とさるべきではあるけれども、ひとまずは明確に區別さるべき、それぞれ相い異った個一全體構造があるのではないか。それらは、ほとんど、一箇の「集合識」の二面とすら、いえないのではないか。ごく簡畧に、それぞれの個一全體構造を分析してみよう。

Aここに中國社會について社會體制というものも、それが社會事象であるという意味では、「社會的制約・社會的威壓・禮儀作法・社會的ルール・傳統・組織・象徵」として個識に顯現し、個識にかかわってくるであらう。それは、はたして、デュルケムがいうように「個識と個識に歸屬させることもできないし、個識にとって自覺的にはたらきかけるこ

ともできない」のであるか。それは、なんらか外的なる實體として個識にかかわってくるのであるか。と問うのであれば、われわれは、まず個識なるものを、より認識論的に厳密に概念規定することから、はじめねばならぬ。個識がもし、そのときそのときに知覚し認識している経験識であるならば、その個識にとって、社會體制なる「集合識」は、おそらくデュルケームがいう如くであろう。しかしながら、そもそも個識をして個たらしめているものは、何であるか。それは、個我ではないか。それは、いかにして成立するか。わたくしは、かぎりなくつながりあっている他我と他我との社會關係——社會體制そのもの——を、いまこなる他我との現實の社會關係を媒介にして學習することなしには、個我なるものの成長發達は、なからう、と考える。すなわち社會體制なる「集合識」を、學習によって、いわばかれ自身の「集合識」とすること一つに、かれ自身の個我が、確立されていくのである。もとよりかくして確立された個我は、かかる「集合識」をふくんだ他我として、つぎつぎの個我にかかわる。したがってひとりひとりの個識とは、ばらばらな経験識であるのみならず、その深層においては個我でありつつ、かれ、自身のものとなった「集合識」である。おそらく、あらゆる個識にとって客體なる「集合識」があるのではなく、それぞれの個識の深層でありそれぞれの個我とつながりあった「集合識」のみが、あるのである。そもそも社會體制すなわちあらゆる個我と個我との社會關係の總體は、認識論的には、かかる個識の深層なる「集合識」としてのみ實在するのであって、それが「社會的制約・社會的威壓などなど」として、個識——すなわちここでは経験識と個我——にかかわり、個の存在もしくは行爲を、さまざまに條件づけるのである。ここには、つぎのような個—全體構造が、ある。すなわち個識なる個が、その深層において「集合識」なる全體をふくみ、また「集合識」なる全體も、個我と個我のつながりの總體であることによって、個識なる個をふくむ。ベルクソンがいうように「個人が社會をふくみ、社會が個人をふくむ」のである。おそらくマルクスの「個」と「類」のあいだにも、同様の構造があるろう。わたくしは、かかる構造を、個我—社會構造とよび、a—b—c—d—e……という符號であらわすことにする。具體

的なイメージとしては、ベルクソンの「他のひとびとには無關心なその成員たちが、いつでも攻撃または自衛の用意をして……互いに保ちあっているというような」「閉じた社會」la société close を考える。政治的・經濟的・社會的などの社會關係、したがってそれらの總體としての社會體制は、それが個我と個我的關係であるかぎり、かかる個我―社會構造によって根據づけられているであらう。

Bデュルケームが、その多產な學的活動において、終始、關心をよせたのは、倫理道德の問題——人間社會にとって倫理道德とは何であるかという問題——であつたという。そこにふくまれる諸問題の中心は、つぎの點にあるう。いったい、人間社會をして、ばらばらな單位のメカニクなはたらきあいではなくして、自由なる主體のあいだの生きた統一體たらしめる統合力こそ、倫理道德であるが、それは、どのような事象であるか。それは、どのような社會事象であるか。この倫理道德は、ひとりひとりの人間にとって、もっとも「固有」なるゆたかさであり自由そのものであるが、しかしそれはまた、その社會のみならずあらゆる人間にとって、もっとも「普遍」なる善であり規範である。もしかかる「固有」にして「普遍」なるもの——善のみならず眞をも美をもふくめて——の本質が「集合識」であるとすれば、それは、ひとりひとりの人間に内在する「諸價值」の根源でもあり、かつあらゆる人間を超越する（思惟の對象としての）「諸理念」、（志願の對象としての）「諸理想」の究極でもある。そもそも、かかる「集合識」とは、何であるか。デュルケームは、上述のような「集合識」であると考えると同時に、おそらくはそれと混同して、後期になるほどよく絶對精神あるいは至高善あるいは神そのものであると考えるようになる。それこそが、もっとも「個」にしてもっとも「普遍」であり、そのことによつて社會を統合する力であり、社會の本質であるのであるが、しかれば、それは、そのようなものとして、どこにもっとも純粹に存在するか。デュルケームは、ひさしい模索ののち、その最後の著作「宗教生活の原始形態、オーストラリアのトーテム制度」において、オーストラリア原住諸部族の原始共同體のいわば共同體力もしくは共同體本質——トーテムを具

體的象徵とするマナ——が、まさしく「集合識」の單純かつ純粹な形態であることを説く。かれら部族共同體の全員が嚴肅に禁欲し苦行して祭儀にそなえ、その最高頂に達するや、あらんかぎりの力をふりしぼって一體になって歌い踊り呪文を絶叫しつつエクスタシーに入るうちに、祭式の祕儀がとり行われ、ここにかれらの共同體即コスモスの力、聖なる生命力、マナ、が、あらたに再生する。かかる祭儀によって再生しては俗なる日常生活とともに減衰した祭儀によって再生する聖なる共同體の力は、かれらひとりひとりのエクスタシー、實存、において證^{あかし}される「固有」なる魂の本體でもあり、かつかれらすべてを超越するところから來現する「普遍」なる祖神の本體でもある。かれらの祭儀の再生力が強ければ強いほど、もっとも「固有」なる魂——實存——と、もっとも「普遍」なる祖神——共同體本質ともいうべき——とが、はげしく、一つにならんとする。デュルケームによれば、原始共同體の共同體の力を母體として、諸宗教はもとより、「道德・法・藝術」など、さらには精神・至高善・神、あるいは認識のカテゴリーなどの哲學的眞理が、發生し、展開する。これら眞・善・美も、その本質において、「固有」かつ「普遍」なるありかたをもつであろう。わたくしはここには、さきのもとは、はっきりと辨別さるべき、もう一つの個—全體構造があると思う。すなわち、個なる實存が、個なる實存としてふかまればふかまるほど、そのまま全體なる共同體そのものとなり、そこにはいかなる個もない。そうして全體なる共同體も、そのままつとも個なる實存そのものであり、そこにはいかなる全體もない。もはや、個と個のあつまりが全體であるのではなくして、個が即ち全體でありしかも個と個は、それぞれに固有であるのである。デュルケームがいうように「それぞれの部分が全體と即一」であるのである。わたくしは、この個—全體構造を、實存—共同體構造とよび、祖神に象徵される共同體本質をO、それぞれの實存のもとなる共同體をA, B, C, ……として、この構造をOⅡ……ⅡA=B=CⅡ……の符號であらわすこととする。たしかに原始共同體においてこそ、かかる實存—共同體構造は、生きた現實として現成するであろうが、そこから漸く分化してくる哲學的眞理、倫理道德、藝術などの諸文化も、根本においてこ

の實存——共同体構造をもつと思う。それらを創造するぎりぎりの根源は、ベルクソンがいうように、「神秘的體驗」のうちに「愛の飛躍」とともに、すなわち實存において、ひらかれる、「原則的には全人類を包容する……開いた社會」*la société ouverte*——すなわちあらゆる人間の共同体——であるといえるであろう。

しからば、はじめに中國の社會と文化について提出した社會體制と哲學思想という問いは、本質的には、これら二重の個——全體構造についての問いに他ならない。いったい、社會關係の本質なる個我——社會構造と諸文化の本質なる實存——共同体構造は、どのように關係するのであるか、わたくしは、古代から中世をへて近世へという歴史過程において、それら兩者のはたらきあいを理解すべきであると考え。以下、かかる二重の個——全體構造の展開を、その動態において、ごく要略して述べる。

二、われわれは、これまでの偉大な社會科學者・歴史家たちによって、そもそも歴史なるものが、古代から中世をへて近世へというようにあるひとつの、あるいはいくつかの方向性をもつであろうこと、そうしてその方向へむかつて展開させる動因が何かということについて、おしえられている。かれらは、いずれも、主として近世ヨーロッパ市民社會の成立とその本質を、それに先行する社會との理論的對比によって明らかにせんとするのであるが、たとえばデュルケムによれば、社會的分業が進展すればするほど、絶對的權威に盲目的に臣民が服従するのみのメカニクな社會が、個々の自立した人格——自由・平等・正義・友愛を自覺する——のつくりなすオーガニクな社會へと發展していくというのである。マルクスには、生産諸力の發展が一定段階に達すると、帝王などをその人格的具現者とし、それぞれのメンバーの共同所有——それはかれらの勞働が即所有である本源的所有をふくむである——にもとづいていた共同体が、そこにふくまれる私的所有の増大とともに解體し、あくことなく剩餘價值を生産しつづける私的所有にもとづく市民社會が、必然的に物神性と物象化をともしつつ成立するという唯物史觀がある。ヴェーバーについても、たまたま出現するカリスマ

的指導者たちとかれらに共鳴するひろい社會層の活動によって、根柢からして革新する社會運動が展開し、あらたな社會が成立するが、それは、やがてやみがたく日常化し世俗化し合理化されていく、しかもおそらく近世になればなるほど廣汎にそうである、したがって近世ヨーロッパ社會は、たしかにプロテスタンティズム宗教倫理にもとづく自由にして創造的な資本主義の精神とともに成立したであろうが、それは、ますます大規模化する官僚制などによって「依法的」にまた合理的に支配されるようになっていく、といったような歴史哲學があるといつてよからう。わたくしには、もとより、かれらのこした精緻にして膨大な文獻について研究する暇はないのであるが、しかしなんらかのように要約し得るとすれば、かれらのあいだに共通に認められている歴史の運動原理をみることができると思う。以下、いささか強引に、それの上に導入した個我―社會構造と實存―共同體構造のはたらきあいとして解釋し、わたくし自身の作業假説としたい。いうまでもなく中國中世における思想史の展開が、初期中國佛教思想となる所以を説明するための、そうしてそれをこそ、中心に据えての、であるにすぎない。

わたくしが、これらに確認したいのは、つぎの二つの運動原理である。古代から中世をへて近世への歴史過程において、A個我―社會構造は、ますます廣汎な社會體制となり、ますます深層にまで人間存在を條件づけるようになる。――體制化原理。

それにしたがって、

B實存―共同體構造は、ひとつの中心、それを自覺點といつてもよいが、たとえば帝王、において現成していたのが、いくつかの中心、たとえば貴族、において現成するようになり、ついには個々の主體、たとえば自由なる人間、において現成するようになる。――個別化原理。

少しく、これら二原理を説明しよう。

A ここにデュルケームについて社會的分業の進展といい、マルクスについて生産諸力の發展とか私的所有の増大とかいい、ヴェーバーについて日常化・世俗化・合理化などという、それらは、かれらそれぞれの難解な體系のキー・タームであり、わたくし如きが、充分に理解するべくもないのであるが、ましてそれら相互の關係を明らかにするには及ばないのであるが、ひとまず、それらの根本にある歴史認識を、個我―社會構造の擴大・深化であると考えよう。わたくしのいわれる個我―社會構造とは、あえて定義すれば――ひとりひとりの個我存在が、あくまでも個體存在を維持せんと執著し、あくことなく個的所有を増大せんと欲望するところに存在する諸社會關係の總體、とでもいえる。したがって原始共同體においては、わずかに、ひとびとの個體存在を維持するための日常生活、聖なる祭のあいだの俗なる時の流れ、收獲をふやすための合理的努力などにおいて現象するであろう。それは、本來、日常的であり、世俗的であり、合理的である。しかしそれが、歴史において、なんらかの社會體制として成立するのは、共同體と共同體の間の武力的もしくは經濟的交渉の過程においてであろう。おそらくあくまでも個體存在を維持せんとする執著、あくことなく個的所有を増大せんとする欲望にもとづいてこそ、生産諸力は發展し、私的所有は増大する。それらが、いまや、他の共同體と武力的もしくは經濟的に交渉することなしには發展し増大し得なくなったところに、それまでの祭祀に分與する共同體的な祭政組織にかわって、外に戦闘し内に支配する個我―社會的な政治體制――たとえば中國古代の官僚制の如き――が発現するであろう。また經濟的交換のために分業生産する經濟體制が発現するであろう。かように共同體間の個我的交渉がますます戦闘的に、ますます功利的になるときに、個我―社會的な社會體制は、ますます廣く深く諸共同體を條件づけるようになる。それが、生産諸力の發展・私的所有の増大としても顯現し、社會的分業の進展としても顯現する、また社會一般の日常化・世俗化・合理化の諸様相をも隨伴するであろう。とかように論斷するには歴史的にも哲學的にもあまりにも多くの問題があるといわねばならぬが、ここではひとまず作業假説として、古代から中世をへて近世になればなるほど、個體存在への執著

と個的所有への欲望にもとづく個我―社會的な社會體制が、ますます廣汎に諸共同體を條件づけるようになり、ますます個々の人間存在にとって深層化すると考えておこう。おそらく、かかるあくまでも個體存在に執著し、あくことなく個的所有を欲望しつづける個我―社會構造——その本質はさきに述べた「集合識」——とは、哲學的にみると、歴史にはたらく「やみくもの盲目の衝動」としかいいようのないものである。それは、歴史においてままならず生れては死し生れては死しゆくあまたの個我的存在の流れ、「時」そのもの、でもあろう。そうしてそれは、あくまでも個我と個我とが對立する體制である故に、歴史においては本質的に社會の分裂力として作用するであらう。

しからばかように個我―社會構造が、生産諸力の發展などを顯現させつつ、また日常化などの様相をともしつつ、ますます擴大・深層化するとするならば、——歴史なるものは、もとより、やみくもの盲目の衝動だけでもなく、「時」だけでも、分裂力だけでもないのであれば、——それに對して實存―共同體構造は、どのようにかかわっているのであるか。さらにいえば、かかる社會經濟的な體制の展開に對して、諸文化、とくに哲學思想は、どのようにかかわるのであるか。

B さきにマルクスについて帝王などをその人格的具現者とし、それぞれのメンバーの共同所有、したがって本源的所有にもとづく共同體といい、ヴェーバーについてカリスマ的指導者のもとなる革新の社會運動とかプロテスタンティズムの宗教倫理にもとづく資本主義の精神とかといい、デュルケームについても自由・平等・正義・友愛を自覺するひとびとのオーガニクな社會といったものについても、それらがそれぞれの體系に固有な基本概念であるにかかわらず、それらに共通する歴史認識をみることができると思う。それを、ここでは古代・中世における實存―共同體構造から近世における實存―共同體構造への展開であると解釋してみたい。すなわち古代・中世において個我―社會構造が小にして淺であるときには、帝王などのカリスマを中心とする共同體として、この實存―共同體構造が現成し、近世において個我―社會構造が大にして深であるときには、ひとりひとりの人間の自由なる主體というありかたでの實存——たとえばプロテスタン

ティズム宗教倫理や自由・平等・正義・友愛など——として、その同じ實存・共同體構造が現成すると考えるのである。したがってさまざまな祭祀・文化・哲學思想などが象徴的に表現し哲學的に思惟しているのが、まさしくこの實存・共同體構造であるかぎり、それらもまた、古代・中世においてより多く共同體的であり、近世においてより多く主體的ないしは實存的であるであろう。以下、少しく個我・社會構造の擴大・深化にともなう實存・共同體構造の展開をあとづける。そうしてここではとくに中國における哲學思想の展開——そのうちでもとくに魏晉思想から初期中國佛教思想への展開——をあきらかにするようにして。

あらかじめ、つぎの二點を述べておかねばならぬ。(a) 歴史において個我・社會的なさまざまな政治・經濟制度——たとえば官僚制、兵制、商工業など——と實存・共同體的なさまざまな文化創造——たとえば祭祀、禮樂、哲學、藝術などが複雑微妙にかかりつつ展開するのは、いうまでもなく、ひとりひとりの人間が個我（社會）でありつつ實存（共同體）たらんとしているからである。ひとりひとりの人間は、さまざまな社會關係のうちにあって、どこまでも、否、いよいよ深く個我であるべく執著するのであるが、それにもかかわらず根源において古來不變の眞・善・美すなわち古えの聖人以下萬民に至るまでの共同體に一體ならんとして實存に歸さんことを願求する。いかなる人間も、かかる二重の存在構造をもった一つの存在であるのである。このことを、根本の假説としておこう。それでは古代・中世・近世において、このような人間存在の集合體としての個我・社會構造と實存・共同體構造は、どのようにかわるか。そうしてひとりひとりの人間は、どのように個我を否定して、みずからの實存のもととなる眞・善・美の共同體に歸するか。わたくしは、まずはじめに、こう假説する。古代・中世・近世において、それぞれに固有なしかたで、兩構造を媒介するカリスマ的媒介點がある。かれもしくはかれらなるカリスマ的媒介點は、しばしば個我（社會）に墮するけれども、本來的にはさまざまな文化活動によって個我・社會構造の外に出て、直ちに實存につながり、そこに宗教的・哲學的・藝術的などの共同體を

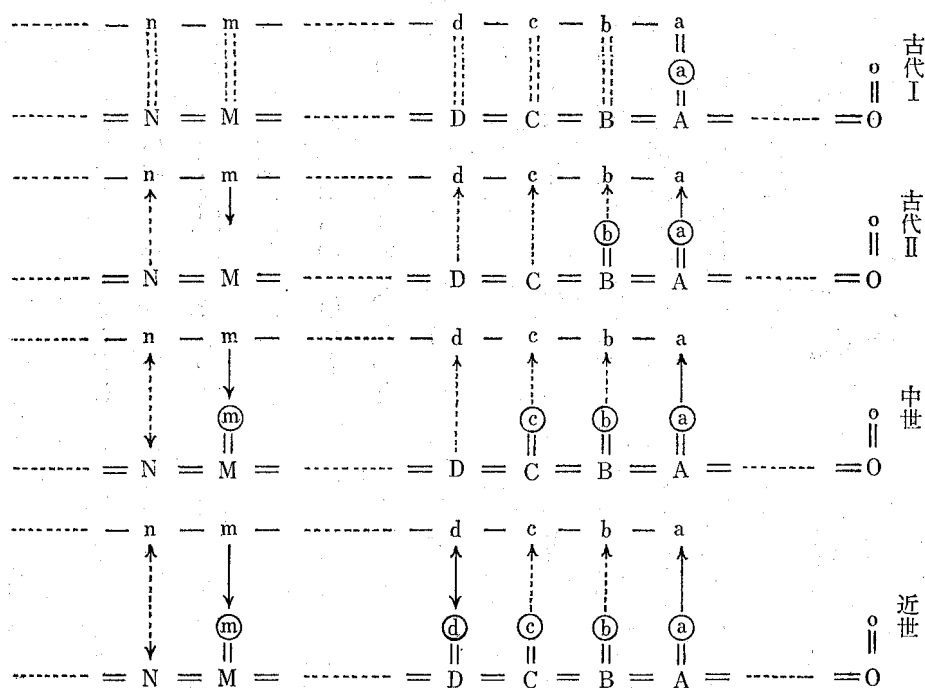
リアライズせねばならぬ。そうしてかれらなるカリスマ的媒介點が、かように實存（共同體）たらんとすること一つに、かれらを、いわば突破口として、古來いつどこにもあるべき眞・善・美すなわち古えの聖人などとの共同體が、そちらからして現成してくる。あらゆる他の人間は、かれらなるカリスマに貢納し奉仕し服従する——すなわち反個我（社會）的にかかわる——ことによつて、かれらのも、となる眞・善・美の共同體に分與する。おそらくかれらカリスマを中心として、あらゆる人間が反個我的に服従し、かつかれらの祭祀・禮樂などに參與するところにこそ、歴史・社會的な共同體があるであろう。かかる兩構造の媒介點を、それぞれの個我―社會構造のうちにおける實存―共同體構造の現成點、自覺點、原點などとよぶことができるであろう。わたくしは、古代のはじめにおいては帝王ひとり、そこにおける實存―共同體構造の現成點であり、古代の末期になるにつれて、帝王とかれをめぐる少數の臣下が、そこなる實存―共同體構造の現成點であり、中世においては帝王と臣下のみならず貴族・僧侶などが、そこなる實存―共同體構造の現成點であり、近世になればなるほど、多くの自由なる主體が、そこなる實存―共同體構造の現成點であると考えたい。古代から中世を経て近世になるにつれて、それぞれにおける實存―共同體構造の自覺點が一から多へと分化し個化していくと考えるのである。それはまた、文化創造の原點——あらゆる文化活動の中心——が、一から多へと普及していくことでもある。もとより近世になればなるほど、かれらの個我性は根深いのであるから、かれらの實存のも、となる共同體の現成も微弱になるであらうけれども。しばしばいわれるように、古代においては帝王ひとりが絶對的自由をもつ人格であるが、近世においてはあらゆる人間が、自由にして平等なる人格であることを自覺しはじめるのではなからうか。かかる現成點、自覺點、原點を、① A、② B、③ C……と表記しよう。そこにおいて、①、②、③……とは、a、b、c……なる個我的根源なる實存を意味する。

(b) かく政治、經濟的な個我―社會構造に對して、帝王などのカリスマ的現成點を媒介にして、文化的な實存―共同體

構造が具現してくる、あらゆるひとびとは、かれら現成點に服従し參與することによって、そこなる實存―共同體構造に分與するとしても、それにしても主としてかれら現成點は、いかなる文化的實踐によって、みずからの實存に歸し、そこに實存―共同體構造をリアルイズするのであるか。そうしてそれぞれの場合においてどのようなものとして實存―共同體構造をリアルイズするのであるか。わたくしは、もっとも基本的なパターンとして二種の文化的實踐があると考え。それらを、かりに「原型再生」型と「實存實踐」型と特徴づけておく。前者はまず共同體をリアルイズすることによって實存たらしめる故に「共同體」的といってもよいし、後者はまず實存に歸することによって共同體たらしめる故に「實存」的といってもよい。少しく説明しよう。(α) 古代に遡れば遡るほど、帝王などは、絶對的な神にもひとしいカリスマであり、あらゆる臣民は、ほとんど生存するというだけの個我——それすら、いとも容易に犠牲にされる——であって、まったく共同體に「埋没」している。それは、まさしく帝王などを中心として、あらゆる臣民が祭祀・禮樂などを共にしていることにもとづく。しからば祭祀・禮樂などとは、いかなる本質をもつか。神話・古傳説・經書などは、あるいは創造神の創造する共同體^{コスモス}として、あるいは祖王のもとなる氏族共同體として、あるいは古聖王のもとなる禮樂共同體として、原型的なる理想の實存―共同體構造を物語る。それらは、古え——「時」のはじめ——にあつた原型の物語を物語ることによって、いまの帝王を中心とする臣民——ややもすると「時」たらざるを得ぬ——の根源にある實存―共同體構造を象徴しているのである。しかして古えの原型があつたが如くに、すなわちもっとも理想的なる實存―共同體構造があるが如くに、いまの帝王が中心となって、あらゆる臣民が行爲すること、かくして古えの原型を、なるべくものままに再生すること、それこそ祭祀・禮樂などの本質である。かように神話などにしたがって祭祀・禮樂などをなし、原型を再生するときに、いまここに帝王の實存を現成點として、あらゆる臣民のもとにも共同體が現成してくるのである。わたくしは、古えの原型的實存―共同體構造を〇Ⅱ〇と表記する。そうして「原型再生」型の實存―共同體構造の現成を、帝王につい

ては、 $a \parallel \textcircled{a} \parallel A$ 、もしくは後世になって帝王 a が個我―社會的でもあるときには $a \uparrow \textcircled{a} \parallel A$ と表記し、臣民については $b \parallel B$ 、 $c \parallel C$ などとか、 $b \uparrow B$ 、 $c \uparrow C$ 、などと表記する。古代においてのみならず、いつの世にも、祭祀・禮樂などによって原型を再生するところにこそ、實存―共同體構造が現成し、それにもとづいて歴史社會的な共同體も維持されていくのではなからうか。少し先回りしていえば、中國において儒家などの正統文化は、かかる原型再生型本質をもち、そのことによって共同體的であつたのではなからうか。

(β) 古代が末期になるにつれて、あるやみくもの歴史的必然にしたがつて帝王も、いよいよカリスマ性を失い個我的になるとともに、あらゆる臣民も、帝王に服従する共同體でなくなり、かれらのあいだから、われこそ霸王たんとする諸侯が出現する。かれらが、もっとも強固に個我―社會的に對立抗爭するところから、やがて帝王を中心とする個我―社會的社會體制が、成長するであろう。古代後半には、帝王は、二重の構造の中心となる。かたや政治・經濟的な個我―社會構造を維持し、かたや祭祀・禮樂・文化的な實存―共同體構造を現成させねばならぬ。因みにいえば、帝王などの現成點を通じて、實存―共同體構造（分裂力の根源に、實存―共同體構造への統合力）が現成しているのでないかぎり、個我―社會構造は、ばらばらになり、混亂し戰亂になるであろう。とかくして帝王が個我―社會的になるとともに、あらゆる臣民のうちで帝王のカリスマ的實存―共同體力からもっとも遠いところにおいて、ひとり、ふたりと次第に多く、帝王に服従せず、帝王の政治・經濟體制の外に出て、みずからの實存に歸さんと實踐するひとびとが出現する。かれらは、いまや帝王のもとにあるのは、個我―社會構造のみ――まったくの「集合識」であり、うつろう「時」であるのみ――と絶望しては、その外に出て、みずからの實存のもとに歸して、永遠なる共同體を證せんとするのである。それだけに厳しく世俗の個我―社會性を厭い、純一無雜な實存たんとするであろう。はじめはまだ、少數者であり、永遠をはるかに願求するのみかも知れぬ。しかし古代の社會―共同體がまったくの混亂のうちに崩壊して、中世の社會―共同體が成立するところでは、かれらは、い



よいよ多数となり、帝王の政治・經濟體制の外にこそ、かれらもまた實存に歸し、かれらに固有な文化的共同體を證するのである。わたくしは、かかる帝王政治の外に出て實存たらんと實踐するひとびとを $m \rightarrow M$ とか $m \downarrow M$ の符號で表わす。古代から中世に、そして近世になればなるほど、この「實踐實存」型の文化活動によって、帝王政治の外にさまざまな文化を創造し、「方外」の共同體をよるこぶであらう。

あらかじめ、これだけのことを述べておくならば、わたくしは、古代から中世をへて近世に至るまでにおける社會體制と哲學思想のつながり、すなわちここにいう個我・社會構造と實存・共同體構造とのつながり、を、上圖のようなモデルによって表現することができるであらう。いまはかりに古代を前後二期にわけることにする。

これらのモデルが、それぞれ、古代・中世・近世において政治・經濟的な社會構造が、どのように文化的な共同體構造につながるか、といういわば全體構造を表現するとともに、より根本的には、古代的人間・中世的人間・近世的

人間が、それぞれの程度に個我でありつつ、どのように祭祀・禮樂・諸文化活動によって實存に歸し、そこにさまざまな價值的共同體を證する^{あかし}か、といういわば人間存在論をも表現せんとすることに留意されたい。しからば中國史および中國思想史のかぎりなくゆたかな諸史實を、このようなきわめて單純なモデルに關連させて、どのように説明し得るのであるか。以下、ごく簡畧に述べてみたい。それは、また、このモデルを、より具體的に解説することにもなるであろう。

三、わたくしのモデルがいい現す中國歴史觀は、もっとも要約していえば、こうである。——殷王のもとなる祭祀共同體・周王のもとなる禮樂共同體が崩壞する過程において、戰國諸國の合從連衡のあいだに、ようやく秦漢帝王のもとなる法家的政治體制、西域貿易をもふくむ商工業活動（個我・社會構造）と帝王ひとりを中心とする儒家的といってもその根據において陰陽五行的な共同體（實存・共同體構造）が成立する、つぎに漢帝國が崩壞する過程において、魏晉南北朝の混亂と分裂のあいだに、隋唐帝王のもとなる律令的政治體制さらに廣汎におよぶ貨幣經濟（個我・社會構造）と貴族や寺觀などをも中心とする共同體（實存・共同體構造）が成立する、そうして唐帝國が崩壞する過程において、唐末五代の群雄割據のあいだに、宋帝王のもとなる軍事財政におよぶ獨裁政治體制・租税の錢納をふくむまでに普遍化した貨幣經濟（個我・社會構造）と主として士大夫階級を中心リーダーとする共同體（實存・共同體構造）が成立する……というように統一しては分裂し、分裂しては統一する過程において、つねに分裂力として作用するのは、ますます擴大深層化する個我・社會構造であり、つねに統一力として作用するのは、近世になるにつれて多くの中心をもつようになる實存・共同體構造ではなからうか。殷・周の祭祀・禮樂共同體が、まさしく周王の祭祀の政治行事故——すなわち世俗化であり個我化である——とか諸侯の「國」と「國」のあいだの盟叛などにつれて分裂し崩壞しゆくとき、諸子百家の諸思想・陰陽五行説・神仙方術などとしてこそ、あらたな統一を模索する實存・共同體構造が現成しはじめる、そこから秦漢帝國における官僚制支配なる個我・社會構造と儒家政治を根據づける陰陽五行的乃至組織的祭祀なる實存・共同體構造との均衡^{バランス}が成立するに至る、つぎに漢

帝國が、まさしく帝王政治の宦官による腐敗と郷曲の豪族の貴族化などにつれて分裂し崩壊しゆくとき、貴族の方外の遊び、さらには佛教・道教思想などとして、あらたな統一を指向する實存——共同體構造が現成しはじめ、そこから隋唐帝國における律令體制なる個我——社會構造と貴族文化乃至佛教道教文化なる實存——共同體構造との均衡が成立するに至る、そうして唐帝國がまさしく帝王の外戚の專横と地方藩鎮の跋扈などとともに分裂し崩壊しゆくとき、禪思想、さらには新儒學思想などとして、あらたな統一に達せんとする實存——共同體構造が現成しはじめる、そこから宋代における獨裁政治體制なる個我——社會構造と士大夫文化なる實存——共同體構造との均衡が成立するに至る……というように、殷周共同體からはじめて、秦漢帝國・隋唐帝國・宋以後の諸王朝を、やみくもに増大する個我——社會構造とそれぞれにふさわしい現成點によつて現成する實存——共同體構造との均衡として分析し得るのではなからうか。わたくしは、ここに上述した二つの運動原理を確認することもできるであろう。すなわち、A 個我——社會構造の擴大深層化は、たとえばつぎのような諸現象にみられるであろう。帝王權の變質過程——殷周帝王權の祖先傳來の超越的カリスマ性から秦漢帝王權の封禪の儀式など陰陽五行的乃至織緯的祭祀にもとづくカリスマ性へ、そうしてさらに南北朝隋唐においてますます武力政權化して、ついに宋帝王のもとにおける軍事權力の集中に至るであろう。官制の推移——古代の禮教的官制から漸く合理的機能的な官制へと推移しゆくであろう。商工業の發展擴大——宮崎博士の景氣循環グラフを想起すればよからうか。B つぎに實存——共同體構造の個別化は、たとえばつぎのように現象するであろう。祭祀・禮樂・文化創造の原點の分化——殷周における帝王ひとりを中心とする祭祀・禮樂は、あらゆる文化活動の集約であろう。しかし春秋末頃より孔子などを原型として、帝王ならざる臣民も自覺的に文化を傳承し創造しはじめ、秦漢には、五經博士など、高官層も、魏晉以後には、さらに廣く貴族・僧侶・道士なども、そうして宋以後において、士大夫をはじめ庶民に至るまでが、文化の自覺的な傳承者・創造者となるであろう。漢代以後の選舉制度の進展——前漢武帝のときに「吏民の賢なる者を撰ぶ」べくはじまったとき

れる選舉制度は、魏晉の頃より貴族を排他的に選ぶ九品官人法へと移行し、それがさらに隋唐の頃より漸々に科擧へと移行して、ついには宋以後の士太夫を選ぶ科擧として完成されるのであろうが、それらの本質は、わたくしのモデルによつていえば、いよいよ發達する官僚制なる個我―社會構造と帝王ひとりから少數の臣下、さらには貴族など、士太夫などもというようにいよいよ多くの自覺點をもつようになる實存―共同體構造とを媒介するところにある。秦漢以來の官僚制そのものは、どうしても個我―社會構造であるが、ひとりひとりの官僚に文化的傳承・創造の中心なるひとびとを選舉し、かれらをいわば現成點として實存―共同體構造が現成するようにせんとするのである。（因みにかかる帝王に服従しつゝ、しかも文化的傳承・創造の中心なるひとびとを、 $b \uparrow \textcircled{D} \parallel B, c \uparrow \textcircled{C} \parallel C$ 、などと表示している）かくしてはじめて、それぞれの時代における兩構造が均衡するであろう。漢以後の中國社會構造にとつて、かかる選舉が、いかに根本的な制度であつたことか。

中國學の専門家でないわたくしとしては、中國史の展開の基本構造を、ともあれ以上のように、わたくしのモデルによつて解釋することとする。それでは、いよいよ本題に歸つて、中國思想史の展開は、その同じモデルによつて、どのように説明し得るか。魏晉思想が、必然的に初期中國佛教思想へと展開せざるを得ぬ所以は、如何。そこからして中國佛教思想史研究の課題は、そもそも那邊にあるか。……いまはごく簡略に、これらの問いに對する答えの要點を述べて、以てこの序を結ぶこととしよう。

中國思想史とは、わたくしのモデルによつていえば、もつとも根本的には、殷周から秦漢へ、秦漢から隋唐へ、そうしてさらに宋以後へというように、それぞれの時代に固有の諸文化ここではさしあたり諸思想を、創造し展開させてきた實存―共同體構造そのものである。それは、ひとりの哲學者が、ギリシヤ以來のヨーロッパ思想史について、

……まったくの少數者がふとしたひらめきによつて、そしてまだはっきりしないままに覺るだけであらうし、もしそれにふさわしい論理のひろさと言葉のうつくしさを以て表現するとなれば、いかなる哲人もできないであらうが、

——しかしながらひとつの文化の多様な諸思想のもとには、もっとも根本の哲學思想がある。……そこからして、それぞれの時代の具體的な歴史的條件にはたらきかけるべく、つぎからつぎへと個々の諸思想が、ふき出してくる。

(A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, Mentor Book ed., pp. 14, 19, 23, 33.)

という意味での根本の哲學思想である。中國の思想家たちは、かかる根本の哲學思想を、「天」とか「道」とか「理」などといい表していたであろう。いまもし、殷周以後のそれぞれの時代の歴史的條件にはたらきかけるべく、さまざまな思想をふき出させていた根本の哲學思想そのもの——すなわち實存・共同體構造そのもの——を問うのであれば、わたくしは、古聖王以來、いつの世の中國思想のもとにもあったし、またあるであろう根本の哲學思想そのものを問うこととなるであろう。それは、すなわち中國思想史のさまざまな諸思想を、その根本の哲學思想とのつながりにおいて問うことであり、おそらくそこに歴史的な諸思想につながる永遠なる哲學的眞理そのものの本質構造についての難問があるであろう。

しかしながら中國思想史とは、より一般的には、殷周から秦漢へ、秦漢から隋唐へ、そして隋唐から宋以後というそれぞれの時代に生きたひとびとにとって、とくに帝王とか高位の文官とか貴族と僧侶とか士大夫など、さきという自覺點にとって、どのようにかかる根本の哲學思想——すなわち實存・共同體構造——が現成していたか、を問うことでもある。それは、それぞれに歴史的な人間存在のどのような實存のもとに、どのような哲學思想がひらけていたか、を問うことであり、そこにはじめて、なんらかの歴史性をもった諸實存のもととなる諸哲學思想があるであろう。しかればかかる諸實存のもととなる諸哲學思想は、どのように歴史的に展開したと考えることができるか。

わたくしのモデルにしたがって、二つの主たる歴史的展開があったと考えたい。

A 古聖王以來の祭祀・禮樂即政治にもとづく共同體から、ようやく帝王政治の外に自覺される哲學的眞理へ。いわゆる「宗教から哲學へ」をここに認めたい。——「原型再生」型思想の展開。

B 世俗を否定する神仙方術的諸實踐から、ようやく主體的に自己の根源にふかまる實存的思惟へ。さきに倣って「呪術から實存へ」とでもいえようか。——「實存實踐」型思想の展開。

これら二つのテーゼ、いささか解説を要するであろう。

A 上帝にもつらなる祖王たちに貞^とわずには何ごともできないかの如くに殷王を中心とする貞人たちが卜占し、殷王がその吉凶を判斷して、祭祀・征伐・狩獵・農耕儀禮などをとり行う、もとより貞人に代表される諸氏族も、卜占の神意につつしみたがう——そこに上帝乃至祖王にもとづく殷王のカリスマを中心とする諸氏族の共同體が實現されていたであろう。あらたに「昊天の成命」を受けた文王・武王など周王が、「諸侯を封じ、宗彝を班ち賜り、分器を作り」、かくして周王を中心とする諸侯が、それらの祭器によって祭祀し、やがて禮樂を發達させる——そこに天命にもとづく周王のカリスマを中心とする諸國の共同體が實現されていたであろう。しかしいまや「王道は衰え、禮義は廢れ、政教は失われ、國は政を異にし、家は俗を殊にして、變風・變雅が作る^{おこ}」ときには、いったい、どこに共同體が求められるか。さきのモデルにしたがっていえば、こうである。周王の祭政の墮落・世俗化とともに、諸侯の支配する諸國が分立し攻伐をくり返すようになり、それら諸國において官僚制など個我^一社會構造が發達しはじめる、そうして周王の絶對的カリスマが失われるとともに、諸侯乃至諸國王の相對的カリスマが個々に成立しはじめる、ということは即ち周王を唯一の中心とする共同體がいよいよ多くの中心のもつ共同體へと分化することであろう——そこにおいて春秋から戰國への諸國王そうしてかれらとともに諸子思想家たちが問わざるを得なかった課題は、いかにして霸王たるか、である。さらに究極的には、いかにして帝王たるか、である。すなわちこの問いが問うのは、つぎのことである。諸國王の政治は、ここにいる歴史的必然性によって、他國との外交・軍事においても、國內の行政・税・兵などの諸制度においても、ますます個我^一社會的たらざるを得なくなっている。否、ある國が、もっとも個我^一社會的に進歩して強大になり、まったく軍事的——個我^一社會的

——に他國を併呑することによってのみ、諸國の統一は回復されるであろう。けっきょく秦國がそうしたように。しかしそれだけでは、覇者ではあっても、王者たり得ないのである。王者たる者は、天命をうけて、みずからを中心として天なる根源的統一——ここにいる實存・共同體構造——を現成させなくてはならないのである。そこで問われるのである。諸國王の政治がいよいよ個我・社會的になり、かつての周王のもとなる共同體がただか諸國王を中心とする共同體へと分化しているときに、そしてそのみがいわば歴史的現實であるときに、いかにして王者たるべく、諸共同體を根據づける根本の共同體——實存・共同體構造そのもの——を現成させるか、と。したがって諸子思想家たちは、たしかにあるいは進歩的に個我・社會的な法家政策を進言したり、あるいは保守的にかつての周王中心の儒家的共同體を再現せんとするが、かれらは、いずれも、やがて諸國王にとっての歴史的現實たる法家的諸支配體制と儒家的諸共同體とを、いまや「天」とか「道」とかとして自覺される根本の共同體によって、哲學的に根據づけるようにならざるを得ぬ。わたくしには、ここに古え周王を中心とする諸侯の祭政によって現成していた根本の共同體から、諸國王の法家・儒家的政治の外に、しかしその根據に自覺される哲學的眞理へ、すなわちいわゆる「宗教」から「哲學」へのプロセスがあるように思われる。ここにはじめて、諸國王のもとなる法家的諸支配體制と儒家的諸共同體をなんらか外から根據づける哲學的眞理が自覺されるようになるのではないか。いわゆる秦漢の交の諸哲學思想——韓非子の解老・喻老篇など、易の繫辭傳、禮記の禮運・樂記・中庸篇など、さらには莊子の外・雜篇、淮南子、司馬談の六家要旨などを、かように展開してきた「哲學」ということができるのではなからうか。したがって秦漢以後をもふくめて帝王政治の中心テーマ、ということはずなわち中國思想史の中心テーマの一は、つぎの問にあるといつてよい。帝王は、帝王たるべく、いかにして、いまや哲學的眞理として存在する根本の共同體を、みずからのもとに體現し、あまねく現成させるか、そうしてかく現成する哲學的眞理からして、いよいよ擴大深化する法家的（もしくは合理的）諸支配體制といよいよ多くの中心をもつように分化する儒家的（もしくは

は倫理的)諸共同体とを根據づけるか、と。あるいはこういったもよい。帝王は、いかなるありかたの帝王であることによつて、もっとも根源的な秩序の中心として、法家的諸秩序と儒家的諸秩序を創始し繼承することができるか、と。かかる中心テーマの根本にある問いは、さらに一言にしていえば、帝王が、法家・儒家的諸秩序の根源であるとすれば、その原型ともいふべき「聖人とは何か」であろう。わたくしは、このように問う哲學思想を、帝王的聖人論とよんでおく。

B　ところで上述したように周王の聖なるカリスマが墮落するにともない諸國王の世俗的な諸支配體制がいよいよ發達し、かつての周王中心の祭政共同体も諸國王のもとにいよいよ多中心化すること、——かかる社會構造のうごきと一つにつながった思想史の展開は、唯に、上にいうように周王中心の祭政共同体が、いまや帝王の法家・儒家的政治をいわば外から根據づける哲學的眞理として現成するようになる、ということのみではない。これまで周王のカリスマにもとづく祭政に分與することによつてのみみずからのものとなる共同体性にかかわってきた諸國の臣や民が、もし、なんらかの機縁に周王のみならず、諸國王の政治の世俗化にも絶望してしまふならば、かれらは、諸國王政治の外に出て、みずからのものとなる實存に歸し、そこに永遠なる共同体性を願求するのではなからうか。もっともはやく周室の衰微がきわまった頃、楚國にうたわれるようになった楚辭の文學、宋國などにおいて思惟されるようになった老莊の哲學、齊國などにおいて求められるようになった神仙方術、——これら周からみれば邊境に育った文化には、諸國王政治の世俗化に對するふかい絶望と絶望すればするほどみずからの實存に求めるより外ない共同体性へのパトスとがあると思う。かれらは、あるいは「朕が時の當らざるを哀し」んで、巫の舞樂の傳統によつてエクスタシーに入りつつ、神仙たちにま見えんと「遠遊」するをうたい、あるいはあらゆる「道の道とすべき」を批判して、はなはだ實存的に「靜」であり「一を抱き氣を専らにし」つつ、「無爲にして爲さざるなき道」に歸するを説き、あるいはきよらかにすぎるまでに世俗のけがれを忌みきらつて、祈禱・長生不死・神仙などなどの方術を實踐しつつ、海中の三神山(蓬萊・方丈・瀛洲)に「不死之藥」を求めることをおしえ

る。ここには古來の帝王中心の中國文化にはなかった、まったくあらたなる文化創造——世俗を否定してみずからの實存に歸することによって文化を創造し根本の共同體をリアライズせんとする——がある。もし秦漢以後も帝王を中心とする中國社會がますます世俗化しいよいよ共同體性を弱めていくとするならば、いよいよ多くの人々——すなわち漢の「志を失った賢人」たちからはじめてさらに多くの貴族や士大夫など——も、帝王中心の政治・經濟などの世俗性、虚偽性などに絶望し、絶望してはそのような王政の「方」の「外」に出て、みずからの實存のもとにあらたなる共同體性を證せん^{あや}とせざるを得ぬ。かれらは、はじめのあいだ、唯々帝王政治にまつわるままならぬ吉凶禍福に悲憤し亢慨し、「精を結んで遠遊し」、赤松子や王喬のような神仙にもならんとするのであるが、やがてかように「方内」の俗を厭い、欲望を「損し又損す」ことによってのみ、「無爲にして爲さざることなき」道——古えの聖人のもとにもあった哲學的眞理——につながることを知ることになる。もはや必ずしも帝王に従屬し帝王政治に分與しなくとも、かえってそれに反してみずからの實存に歸するところにこそ、古聖王にもつながる道——哲學的眞理——があることをさとするのである。ともあれ、かれらのかたくなに世俗を逃れ、ひたすら隱逸に安んぜんとする生の根本にある問いは、いかにして、みずからの實存からして神仙になるか、あるいはついには聖人になるか、という「いかにして……になるか」にあったといつてよからう。かれらの哲學思想を、神仙的聖人論とよんでおこう。

さて上來屢説するように、秦漢以後においても帝王を中心とする中國社會構造は、わたくしのモデルにしたがっていえば、二つの様相をもって展開する。一は、帝王權におけるカリスマの喪失にともなう武力權力化、官制・税制・兵制などにおける禮教的諸制からいわば合理的諸制度への推移、そうして商工業生産力の發展などというように擴大深化する個我社會構造。二は、帝王ひとりを中心點とする祭祀・禮樂・文化活動からまずは五經博士など高位の文官をも、つぎには貴族・僧侶など、さらには士大夫などを中心點とするより多彩なより人間的な文化創造へというようにいよいよ多中心

化する實存——共同體構造。(ということとはすなわち、歴史的現實としては、いよいよ多くの中心をもつ共同體、したがってひとつひとつは、いよいよ小さい範圍をもつ共同體への分化を伴っているであろう。)——かように中國社會構造が展開するとするならば、それに相應してどのように上述したような中國思想史の二つの主流の秦漢以後における展開を説明することができるか。

わたくしのモデルによって、つぎのようにいえるであろう。かく帝王を中心とする法家・儒家的社會構造は、さきにくる歴史的必然性によって、どんどん、もはや哲學的眞理としてのみ自覺される根源の共同體から離脱しゆくのであるけれども、帝王をはじめとして官僚・貴族などなどのあらゆる個々の人間はなんらかのしかたで、それぞれの人間の本質でもある哲學的眞理としての根源の共同體にかかわらざるを得ないし、またかれらなる自覺點にかかわるところにおいてのみ哲學的眞理としての根源の共同體も存在している。ひとりひとりの人間も、いかんともし難く、どんどん個我化していくにもかかわらず、どうしても文化の根源たる共同體につながらんと努力し、またひとりひとりの人間を文化にかかわり共同體につながらしめんとして根源の共同體の方からもはたらきかけているのである。したがって秦漢以後の中國思想史とは、それぞれの時代の社會構造をつくりなす帝王をはじめとするあらゆる個々の人間が、どのように哲學的眞理としての根本の共同體にかかわるか、の展開過程であるといつてよい。しかもそれぞれの時代に固有の現成點を媒介にして、である。それは、どのように展開するといふことができるか。わたくしは、ひとまず、つぎのような三つのプロセス——それぞれ亂世によって區切られた——があると考えるのである。

(a) 秦漢の古代思想——秦および漢初の諸帝王は、ここにあらたに統一帝國を建設するにあたって、官僚組織を整備し郡縣制支配を貫徹させるべく、「虐」といわれるまでに法家政治を苛酷にせざるを得なかったようである。しかし他方、かれらは、帝王カリスマとして根源的統一の中心であるべく、陰陽五行説にしたがつて天・地・秦一神を祭祀したり、なにかんづく受命の封禪の儀式をとり行わんとしたり、あるいは黃老の術によって無爲清靜にして「大道に合」せんとしたり

する。したがって秦および漢初の諸帝王のもとにおいて、かれらの権力による法家的な支配とそのカリスマ的權威のもとづく天・道などの哲學的眞理としての根本の共同體とが分離してしまっていた、といえるのではなからうか。わたくしには、漢初よりして「七十餘歲」、武帝の策問に對えた董仲舒の「天人三策」は、まさしくかかる秦漢以後の帝王權に本質的な分離を媒介するべく、「仁德」によって「教化」する儒家政治を主とせよ、と説いているように思われる。曰く、「王者たるもの、爲すところ有らんと欲すれば、その端を天に求むべきである。天道の大なるものは、陰陽にある。陽は德であり、陰は刑である。……天は德に任せて刑には任さない。……王者は天意を承けて事に従う。故に德教に任せて刑には任さないのである。……」と。ここに提言される儒家政治は、具さにはほぼ四點、(イ) 太學を興すこと、(ロ) 鄉舉里選、(ハ) 太夫理念の確立、(ニ) 儒教一尊、であり、以後帝王政治の基本になるものばかりであるが、その主旨は、古來の中國文化の母體たる儒家的共同體を保存・育成せよ、というにある。かように帝王權そのものが、その法家的支配を従として、古來の中國文化を伝え再生する儒家的共同體を保存・育成することによってのみ、「天意を承けて事に従う」すなわちそれらの儒家的共同體を媒介として天・道などの根本の共同體を實現することとなるのである。ここに漢以後の帝王權の三重構造がみられる。すなわち (α) 政治權力として法家的に支配し、(β) いわば文化的權威として儒家政治を行い、(γ) カリスマ的權威として天・地・泰一神などを祭祀する。しからば董仲舒以後の漢の諸思想は、つぎのような基本構造をもつであろう。帝王を中心とする法家的支配體制と儒家的共同體とが、くまぐまにわたるまで陰陽五行原理によって根據づけられ、その陰陽五行原理が、さらに天・道などの哲學的眞理によって根據づけられるようになる。かくして「人の社會・共同體構造が、陰陽五行原理を媒介として「天」の根本の共同體に「相與」するであろう。いまもし、帝王中心の祭政が、必然的にふたたび個我化して墮落せざるを得ぬとすれば、かれら帝王は、もはや狂信ともいうべきまでに、みずからの法家・儒家的政治とくに後者の規範たる儒家經典そのものを、陰陽五行原理によって根據づけんと狂奔しはじ

める。かかる帝王權をなんとしても陰陽五行原理したがって天・道などの根本の共同體からして保證せんとするパトスが、前漢の末より王莽の新を経て後漢にわたって織緯思想を簇出させるであろう。わたくしは、これらの思想の基本にあるものを、陰陽五行原理にもとづく「天人相與の哲學」とでもよんでおく。(補論一ノ二)しかしこの主流の思想の外に、きわめて個人的なレベルにおいて、「吉凶の……恒に反仄する」帝王政治に絶望し、みずからの實存に歸し永遠た然とするひとびとがある。かれらの思想を、いわゆる「賢人失志之賦」とか發掘資料などに晝かれたシンボリズムにみることでできるであろう。(補論二ノ二)もとより、そのもっとも充實した哲學的表現は、後漢の王充の論衡などにみるべきであろうけれども。

(b) 魏晉以後の中世思想——後漢も末になればなるほど、さしもの漢帝國の帝王權が、外戚と宦官の私欲に「濁」されて、ますますカリスマ的權威を喪い、各地に跋扈する豪族のもとなる諸共同體を統合するべき力を弛緩させていくであろう。かれら豪族のもとなる諸共同體のあいだに——かれらが「濁」につくにしても、それに反對して「清」たらんとするにしても——對立抗爭し分裂せんとするエネルギーが鬱積する。ときにそのような分裂の摩擦のもっともはげしいところよりして、あらたな「黃天」のカリスマ的權威のもとなる根本の共同體の再現を冀求して黃巾の宗教運動が爆發し、社會混亂がきわまる。漢の大將軍として曹操が、この大混亂を治めて「九錫を加えられ、二十郡に封ぜられ、魏王に爵せられ」、「一切の用人行政、興師討伐は、みな鄴よりして令を出す」ようになって二十年、ついにみずから「帝と稱する」には至らなかつたが、子の曹丕の代に至ってはじめて禪讓革命が行われ、以後「晉・宋・齊・梁・北齊・後周および陳・隋、みな之に倣い」、唐の高祖も「征誅せんとして起り」ながら、やはり禪讓革命の形式を假りたという。しかしかように魏晉以後の諸王朝が、それぞれ、いかに九錫文を與えられ、禪讓を承けて成立したのであるとしても、その諸帝王は、もはや、唯一の絶對的カリスマ——唯一の文化的傳承・創造の根源——ではあり得なくなっている。それらの王朝の始祖たち

は、どちらかといえば、宦官の末裔であつたり、帝位の篡奪者であつたり、さらには胡族の王であつたり、寒人層出身の武人などであつたりする。もはやかれら帝王のみならず、それぞれ郷黨の「輿論」に推挽される豪族、そうしてやがて貴族たちこそが、「濁」ならざる「清」なる文化的諸價値の傳承者であり創造者であり、したがっていまやいくつものに分化した共同體のひとつの中心點となつてゐる。かように帝王權は、けつして文化的權威を失つたわけではないけれども、いかんとも世俗性を否み難くなり、それとともに貴族たちが、みずからの自由なる文化創造をよろこぶようになるとき、かれら帝王と貴族は、つぎのような二つのしかたで、哲學的眞理としての根本の共同體を自覺するであらう。(α)帝王およびその側近にあつて帝王政治に參與するひとびとは、この哲學的眞理なる根本の共同體からして、ここにあらたに成立した帝王權を根據づけんとするけれども、その帝王權がたちまち墮落腐敗して個我性・世俗性を露呈してくればくほど、現實の帝王權とのかかわりを捨象してしまつて、理念的に古えの聖人のもとにあつた道・無などの哲學的眞理そのものを思惟するようになる。そこからして、けつして帝王政治を否定するのではないけれども、もっぱら理念的・哲學的に帝王政治を根據づけんとする老・莊・易の哲學が流行するであらう。そうしてややもすると帝王政治の外に出て玄學論議にふける「方外の遊び」がひろくおこなわれるようになるであらう。(補論一ノ二)(β)しかし他方、かかる帝王權の世俗性・虚偽性にもとづく對立抗爭におそれおのいて、それをきびしく否定し逃避せんとするひとびとがある。かれらは、嵇康にもっとも明確にみられるように、もはや唯々世俗を逃れて「清白」の實存に歸し神仙たらんとねがうにはとどまらない、むしろ古えの聖人のもとにおいてそうであつたように、かく無爲虚靜の實存に歸することによってのみ、無爲の道なる哲學的眞理——根本の共同體——をふたたび實現し得るであらうことを自覺しはじめてゐる。(補論二ノ三)しかば(α)のひとつとは、はじめにまず哲學的眞理について思惟しつつ、それを「方外」の實存に求めるようになり、(β)のひとつとは、はじめに實存たらんと求めつつ、それが哲學的眞理につながることを自覺しはじめてゐるといふ。ここにお

いて(α)も(β)も、けっきょく、一つの問いを問うこととなるであろう。もはや帝王でなくとも、そうして帝王政治に従属するのでなくとも、むしろその「方」の「外」に出て實存をきわめることによってのみ、哲學的眞理を體得して、聖人になることができるのではなからうか、そうだとすれば、それは、どのような聖人であるか、そしていかにしてその聖人になることができるか、と。わたくしは、八王の亂から永嘉の亂をへて北には五胡十六國が興亡し南には東晉以下の流寓政權が存續し、かくして古來の帝王のカリスマ的權威がもっとも弱少化したところにおいて、この一つの問いが、きびしく問われるようになり、佛教は、まさしくこの問いに答える哲學として受容され展開していくと思う。古來の中國思想において、帝王ならざる人間が聖人になるということは、ほとんど考えられないところであつたろう。(補論三) 中國思想史は、上述のような過程をへて、必然的にこの問いを問うこととなり、まさしくそれに答えるべく外來佛教を受容しつつ展開していく、したがって中國思想そのものの展開が、以後における中國佛教思想の展開であつて、それが、ついには宋以後の中國思想へと連續するのではなくてはならぬ。わたくしは、かかる魏晉思想から中國佛教思想への展開の根本にある哲學を「方外の哲學」とよんでおくことにしよう。

(c) 宋以後の近世思想——かくして隋唐帝國が、北地出身の諸帝王のものと律令制的社會體制と佛教などに象徵される「方外の哲學」なる根本の共同體との均衡に成立しているとすれば、それは、ここにいう歴史的必然性によって、帝王政治そのものがさらに個我化し世俗化して外戚の專横・藩鎮の獨立などをもたらし、そこからより合理的な兩稅・專賣などの諸制度が成立しはじめ、またかぎられた官僚・貴族・僧侶など以外にも、さらに廣汎なひとびとが文化創造しはじめる過程とともに崩壊するであろう。それは、一方においてはさらに多方面にわたって合理的な諸制度を成立させる社會體制の展開であり、他方においてはより廣汎なひとびとのもとに自覺されるようになる哲學的眞理の展開である。わたくしは、それまで帝王・貴族・僧侶などの少數者が實存たらんとして「方外」に思惟していた哲學的眞理が、いまやますます

す廣汎な士太夫などのもとに自覺されるときに、かれらひとりひとりの主體のもとに現前してくる哲學的眞理という意味をもつようになると思う。かつてひたすら帝王政治の「方」の「外」なる實存のもとに思惟されていた哲學的眞理なる根本の共同體が、いまやひとりひとりの人間の現實存在、とくに儒家的・倫理的存在を、むしろそちらからして根據づけると現前してくる哲學的眞理として自覺されるようになるのである。はじめにまず南北朝以來の「方外」的佛教諸思想が、隋唐の天台・華嚴思想などへと集大成されていく頃より、佛教者たちのあいだには、かれらの禪定を修行し、また念佛する「心」においてこそ、佛なる根本の哲學的眞理が現前してくる、という禪・念佛思想が成立しはじめる。それは、唐後半期の南方において、「卽心是佛」の禪思想にきわまって、そこから宋以後の禪中心の佛教思想へとつらなっていくであろう。他方かようにひとりひとりの人間の現實存在なる「心」において根本の哲學的眞理が自覺されるようになるならば、唐末・五代の頃よりますます廣汎に興ってくる士太夫たちにとって、もっとも具體的な現實である儒家的・倫理的存在のもとなる「心」においても、道・理などの根本の哲學的眞理が自覺されるようになるであろう。かくして儒家經典に説かれる儒教倫理を道・理などの哲學的眞理からして根據づける宋學が成立するのではなからうか。とまれ、これら禪・念佛思想から宋學へとつながるうごきの根本にある哲學を、「心の哲學」とよんでおくこととしよう。

わたくしのモデルは、かように中國社會について(i) 帝王權の變質(カリスマ的權威から武力權力へ)、官僚制のいわば機能化、(禮制的官僚から政治・經濟的官僚へ)、商業活動の發達などなどの諸現象をともしつつ個我―社會構造が展開すること、(ii) 帝王ひとりを中心とする祭祀的共同體から帝王のみならず少數の文官をも中心とする文化的共同體へ、さらには貴族・僧・道をも、さらにひろく士太夫などをも中心とするそれへ、(したがってかれらを統合の中心とする歴史的現實としての共同體も、いよいよ多中心化するであろう)というように實存―共同體構造が分化することを假説しようとし、そうしてそれにもなつて中國思想について(iii) 殷周的祭祀共同體が諸「國」へ分裂しゆく過程において天・道などの哲學的眞理として根本の共同體が思

惟されるようになり、(i)(ii)の如くに發展する中國社會を、そのような根源の共同體から根據づけるべく、秦漢においては陰陽五行的「天人相與の哲學」が展開し、魏晉以後において逸民的乃至は佛教・道教的「方外の哲學」が、そうして唐末以後において禪的乃至宋學的「心の哲學」が展開するであろうことを提言しようとする。しからばはじめにかかげた問い、中國文化は何故にまたいかにして佛教を受容するか、が、どのように答えられるかも、ほぼあきらかであるう。すなわち、秦漢における兩構造のバランス——帝王中心の法家・儒家的社會が「天人相與の哲學」を介して根源の共同體から根據づけられる——が崩壊したあと、魏晉以後において歴代帝王は、いよいよカリスマ的權威を弱め、貴族などをも文化的權威の中心とする所謂貴族制社會が成立するであろうが、かかる帝王のみならず貴族をも中心とする中國社會とのあらたなるバランスに達するべく、さまざまな類型の哲學思想が展開する。そのうちでとりあぐべき第一は、帝王權をどこまでも肯定し、帝王を中心として根本の共同體を再現せんとする哲學思想。——帝王權がいよいよ世俗化するにもかかわらず、帝王權を肯定し、帝王を中心として道・理などの根本の共同體を實現しようと思惟するところから、ついには現實の帝王政治を捨象してしまつて、どのように古聖王のもとに道が現成していたか、そもそも古えの聖人とはどのような人間であるか、道とはいかなる存在であるか、を問うようになる。魏制の制定に參じた劉邵の「人物志」、魏末正始之風を代表する王弼の「周易略例」・「老子注」、晉の忠臣裴頠の「崇有論」、晉末八王のひとりに仕えた郭象の「莊子注」などに、そのような哲學思想の展開をあとづけることができるであらう。(補論一ノ二)第二、帝王權の世俗化に絶望し、帝王政治の外に根本の共同體を求める哲學思想。——帝王權の腐敗墮落のためにこそ、帝王政治より排斥されて志を失い、ひたすら自らの清白の實存に歸し、あるいは神仙ともなつて永遠の世界に飛翔せんとするところから、いかにして神仙になるか、いかにして永遠たるか、を問うようになる。古く楚辭、老莊思想、神仙思想(補論二ノ一)から漢のいわゆる「賢人失志之賦」(補論二ノ二)、後漢の王充の「論衡」などを経て、とくに魏の嵇康の哲學思想に、そのような哲學思想の系譜を辿ることがで

きるであろう（補論二ノ三）。わたくしは、以上の第一の類型の思想家が、聖人のもとなる道のいかんを問いつつ、やがて帝王のみならず貴族たちも「足るを知る」とき聖人になり得ることを自覺しはじめ、第二の類型の思想家が、神仙になるには、と問いつつ、ついにはそれは即ち道を體して聖人になること、と知りはじめ、晉末、八王・永嘉の亂後、北に五胡十六國が興亡し、南に東晉が流寓する頃より、帝王や貴族たちが、いかにして聖人になるか、そもそも聖人になり得る根據やいかん、を問うようになって、ここに佛教——出家して禪定を修行して智慧によって悟って佛という聖人になる教——を受容して答えていく、と考えたい。胡族治下、はなはだしい戰亂を避けて轉々しながら佛教教團をきびしく統率していた釋道安の佛教思想（補論三）と江南のあるいは會稽山に隱棲しあるいは建康に出て名流貴族との清談佛教をリードしていた支遁の佛教思想（別の機會にとりあげたい）とに、そのような佛教化された中國思想、もしくは中國化された佛教思想をたしかめることができるであろう。

それでは中國佛教思想史の研究の課題はどこにあるか、について一言するならば、少くともその一は、つぎのことにある。かように中國佛教思想が、いかにして聖人になるかに答えつつ「方外の哲學」として展開していくところから、どのようなプロセスを経て、その「方外」に求められた哲學的眞理——根本の共同體——を主體的・實踐的に直證する「心の哲學」が生れるであろうか、と。北朝においては如何、南朝においては如何、と。そうしてそのような佛教の「心の哲學」が、どのように宋以後の新儒學運動へと展開していくであろうか、と。

わたくしは、わたくしのモデルの言わんとするおおよそ以上のような作業假説を、ここに列敍した思想家たちの文章に證明するべく、わずかに斷片的なデッサンを試みているにすぎない。他に専門をもつわたくしには、それらをまとめあげて、この序に對する本論とするだけの暇はなさそうであるし、さりとて假説の出しばなし、ということも心苦しい。以下にわたくしのデッサンを、いくつか、斷片的であるままに補論として附することをお許しいただきたい。この序とともども、

インド佛教の専攻者が中國佛教の研究をはじめるにあたって、せざるを得なかつた中國史および中國思想史の勉強よりの豫備報告とでもいえるであらうか。

一 帝王的聖人論——哲學的眞理の展開——

いまここでは殷王朝の祭政のカリスマ的權威が衰頹しはじめるとともに、のちに「經書」に記録される哲學思想の萌芽がはるか西方渭水のほとりに展開し、それにもとづいて周王朝の「禮」の社會構造が整備されていつたであらうこと、そして周王朝の宗主權が没落したところから戰國「諸子」の哲學思想が開花し、それらがとくに燕齊の邊地に展開した陰陽五行説を中心に見事にアマルガメートされて、秦・漢帝國の法家・儒家的社會構造が形成されていつたであろうこと、そんなことを縷説する必要があるまい。いいたいことは唯、どうやら舊い社會構造が崩壊しはじめると新しい社會構造へのエネルギーは、まずはじめにその邊境においてさまざまな哲學思想として潰出する、それらが取捨選擇され融合されて、新しい社會構造が完成される。そうしてそれがまた必然的に崩壊して同様の過程をくり返すようだ、どうもそうらしい、ということである。もし中國史における社會構造の變動・崩壊・再生のプロセスに、哲學思想というファクターを導入して考えるならば、——導入せねばならぬというのが、わたくしの主張である——そのように考えるのが、よ

さそうだ。そうすると、古代・中世・近世の社會構造そのものの本質的構成要素としてさまざまな哲學思想は説明されねばならぬが、ここではさしあたり前漢の董仲舒の哲學思想と魏晉の老莊思想とをとりあげて、そのようなあらたな社會構造を根據づけるべき哲學思想として解釋してみよう。前者は、まさしく古代秦漢の社會構造を根據づけ安定させた哲學思想として、後者は、中世隋唐の社會構造の基礎構造をなす佛教思想に至るまでの前史として、ではあるが。

補論一ノ一

秦漢の帝王的聖人論

殷王はともかく、周王から周王へつたえられる祭禮こそが、周の禮教的共同體の中心であり、そこなる文化活動の根源であつたとき、それはどのような哲學的構造をもつていたか。

聖人は、……天地に象どりて禮樂を制る。……

……人の性に男女の性・妒忌の別あり。爲に婚姻の禮を制る。長幼を交接するの序あり。爲に鄉飲の禮を制る。死せるを哀しみ遠きを思ふの情あり、爲に喪祭の禮を制る。尊きを尊び上を敬するの心あり。爲に朝覲の禮を制る。哀しみには哭踊するの節あり、樂びには歌舞するの容あり。正しき人は、以てその誠

を副^すむるに足り、邪^{あや}まれる人は、以てその失を防ぐに足る。……故に孔子曰く、「上を安んじ民を治むるには、禮よりも善きは莫く、風を移し俗を易^かうるには、樂よりも善きは莫し。」禮は民心を節^{とど}め、樂は民聲^{やう}を和^{やは}る。政は以て之を行い、刑は以て之を防ぐ。禮樂政刑、四達して諄^{ちん}れざれば、則ち王道は備われり。(班固、漢書、禮樂志)

かように古えの聖人が、天地に象^{かた}どり、人の性にしたがって、これらの禮樂を制定したとは、エリアーデのいわゆる「原型」archetypeの本質をもつてであろう。古え聖人は、天地人なる實存―共同體構造を王と民のもとに具現するべく禮樂なる「原型」を制定する、いまかかる聖人の禮樂なる「原型」にしたがって、帝王をはじめ卿大夫士庶民が、あまねく禮樂政刑をふみおこなうところ、そこにこそ、つねにあらたに男女・長幼・父祖・尊卑の禮樂的共同體が再生され、節あり和あり、上は安んじ民は治まり、風は移り俗は易^かわつていく。王道とは、その哲學的本質においては、古えなる「原型」のごとくに、王と民が禮樂政刑をふみおこない「反復」し、かれらの共同體を「再生」することであろう。とすると、ここにおいて聖人すなわち聖人に象徴される實存―共同體構造は、つぎのようなありかたをもつ。それは、いどこにてもあれ、帝王が中心となつて臣民が禮樂政刑をふみおこなうところ、そこにおいて男女・長幼・父祖・尊卑の共同體を再生させ、ややもするとあらわれる個我をして共同體に歸せしめる。あるいはむしろ、こういつてもよい。それは、いつ

いつまでも末代に至るまで、帝王・臣・民にはたらきかけて、あるべきように禮樂政刑をふみおこなわしめ、つねにあらたにかれらの共同體を生々せしめんとしている。おそらくかかる聖人こそ「聖人はあまねく化育をおよぼしている」ともいわれるであろう。ここでは帝王の祭禮もしくは祭政と一つになつて、根本の實存―共同體構造―哲學的眞理―が現成しているのであつて、それらは分在していない。

ところで「周衰えて、禮は廢れ、樂は壞れ……」とは、いつたい、何がおこつたのであるか。もとより現實に「聖王は作らず、諸侯は放恣^{はうし}に、處士は横^{あた}に議し」ているのであるが、それは何故か。ここでは周王政のあちこちにあらわれる個我―社會化、それにもとづく世俗化を假設したい。もはや禮樂では如何ともし難いまでに、周王・諸侯の政治は、個我的であり世俗的であつたのではないか。そうとすれば、いわゆる諸子百家は、うしなわれゆく共同體性を回復するべく、あるいは保守的に、古來の禮樂をさらに嚴肅にもしくは嚴密にもしくは内面化して實踐すべきを議するでもあろう。あるいは進歩的に、現實政治の個我―社會化を承認してしまつて、あらたなる道家的なしかたで帝王權のカリスマ性―それこそいまに生きる共同體性の中心にして根源でなくてはならぬ―を直證すべきを論ずるでもあろう。戰國も末期ともなれば、齊・韓・秦などからして、いわゆる富國強兵・信賞心罰の法家思想が、あらたな政治原理として、ひろく採用されていく。ここに個我―社會的な諸侯乃至帝王政

治がはじまる。これらの諸侯乃至帝王にして、もし王カリスマたらんとすれば、どうしても現實政治の外に出て、ek-sistieren、無爲・虚靜に歸し、道——實存・共同體構造——を直證せずばなるまい。おそらくもつとも古くには、王たるもの「物に先んじて動く勿れ。

……動けば則ち位を失す。靜なれば、乃ち自得す。大道は安んずべくして説くべからず」(管子、心術上篇)などといわれる。戰國の諸侯政治さらには秦漢以後の帝王政治が、ようやく法家原理にしたがつて個我的・世俗的、そうして合理的——たとえばもはや禮樂的ならざる官僚制にみらるる如く——になればかれら諸侯乃至帝王は、このような道家のおしえによつて、實存的 ek-sistential に「大道」なる實存・共同體構造に「安んぜん」とする。道家の「道」とは、かように古えより禮樂によつて再生さるべきであつたけれども、いまや政治の外に、しかもさしあたり諸侯乃至帝王のもとにのみ現證されねばならぬ實存・共同體構造そのものであらう。もし諸子百家が、この時代にいかにして實存・共同體構造を具現するべきや、を議論しているとすれば、そのかぎりにおいて、かれらの諸思想は、道家の「道」に攝せられる。いわゆる秦漢の交には、易をも禮をも樂をも「道」によつて根據づける哲學が展開する。雜家とよばれるまでに、道家は、雜多な思想を揉合する。かかる秦漢の風氣は、司馬談の「大家要指」にもみられる。

……道家は、人の精神をして專一ならしめ、動いては無形に合し、瞻みつれば萬物に足る。その術を爲すや、陰陽〔家〕の大

順に因り、儒・墨〔家〕の善きを采り、名・法〔家〕の要を撮る。時とともに遷移し、物に應じて變化す。俗を立てて事を施すに、所として宜しからざる無し。指は約にして操い易く、事少くして功多し。……

……道家は、無爲たり。又、爲さざる無しともいう。その實は行い易く、その辭は知り難し。その術は、虚無たるを以て本となし、因循するを以て用となす。成勢なく、常形なし、故によく萬物の情を究む。物の先とならず、物の後とならず、故によく萬物の主となる。法有ると法無きとは、時に因りて業を爲し、度有ると度無きとは、物に因りてともに合す。故に曰う「聖人は、朽ちず、時にしたがひ變ずるを、是れ守る。虚なるは、道の常なり。因るは、君の綱なり。羣臣、並び至るも、おのおの自ら明らかならしむ。」乃ち大道に合し混混沌沌たり。天下を光耀し、復た無名に反る。およそ人の生くる所は、神なり。託する所は、形なり。神は、大いに用うれば則ち竭き、形は、大いに勞すれば則ち敝る。……故に聖人は之を重んず。是によつて之を觀れば、神なるものは、生の本なり。形なるものは、生の具なり。先にその神を定めずして、しかも我に以て天下を治むる有りという。何の由かあらんや。

易の繫辭傳に「天下ハ致ヲ一ニシテ百慮アリ歸ヲ同ジウシテ殊塗アリ」とあるのを引用して陰陽・儒・墨・名・法・道德の諸子は、いづれも「治を爲す」を主たる任務とすると斷定して説きはじめる

この「六家要指」は、六家の批判であるとともに、それらの根源への還源——ハイデッガーのいわゆる *Destuktion*——であろう。周王朝衰亡の後に諸子百家は王の「治を爲す」についてこそ争鳴したのであれば、かれらの諸思想は、そもそも王の治の成立つ根源なる道、ここにいう實存・共同體構造、へと「要」略され得る。この「要指」は、司馬談一家の見識というよりは、むしろ「禮樂衰亡」して後には道すなわち實存・共同體構造は、かくの如くにか思惟され得なかつたのではないか。「五百歲」の後に孔子を「紹」いで「易傳を正し春秋を繼ぎ詩書禮樂の際に本づか」とすれば、かくの如くに道すなわち實存・共同體構造を思惟せざるを得ぬのではないか。ここには六家の思想すべてになんらか前提されている、あらたな聖人のタイプがみられるであろう。謂く、聖人は、「精神を專一に」し「無爲」であり「虚無」であり「虚」であり「無名に反り」「神を定め」ている。謂く、そのことによつて聖人は、「大道に合し混沌冥冥」である。謂く、そうしてこそ聖人は、「動いては無形に合し、瞻^みつれば萬物に足る」、「時とともに遷移し、物に應じて變化する」、「爲さざる無く」、「……萬物の情を究め、……萬物の主となる。」これが、もつとも根源的に「天下を治める」ことである。一言にしていえば、「聖人は無爲にして道を體し爲さざるところがない」とでもいえよう。まつたくの道家的聖人であるが、かかる聖人であればこそ、「術を爲しては、陰陽の大順に因り、儒墨の善きを采り、名法の要を撮る」のである。もとより「爲さざるところがない」ので

あれば、さきの儒家的聖人と同じく「あまねく化育をおよぼし」ているであろう。

しからばかように秦漢の際にあつて、帝王は、政治權力としては、いよいよ「君臣上下の分を正す」官僚體制によつて「刑名參同」「信賞必罰」の法術的支配を遂行せざるを得ぬ、しかし他方、カリスマ的權威としては、まさしくその外に、あるいは神仙方術的乃至陰陽五行的祭儀によつて神秘的なるしかたで、あるいは黃老の術によつて無爲虚靜のあなたに、道を直證せざるを得ぬ——しかしいずれによつても證するを得ぬのであるが——、とすると、ついにはどうなるか。かく、ひとりの帝王において政治權力とカリスマ的權威とが分離しはじめる、ここでのいい方によれば、帝王に媒介されていた個我・社會構造と實存・共同體構造とが分離しはじめるとき、ついにはどうなるか。董仲舒のいうよう、「及んで後世の淫佚にして衰微なるに至れば、よく羣生を統理すること、あたわず。諸侯は背畔して、良民を殘賊し、以て壤土を争う。德教を廢して、刑罰に任ず。刑罰、中たらざれば、則ち邪氣を生ず。邪氣は下に積もり、怨惡は上に畜^{あつ}る。上下、和せざれば、則ち陰陽は繆戾し、妖災は生ずる」ということにならぬか。結局のところ「教えずして誅する、之を虐という」といわれるまでに法術政治にはしつて、どこにも共同體性は實現されぬ、したがつて「今は先王の德教の官を廢して獨り執法の史に任せて民を治める」こととなり、「教化は廢れ姦邪は並び出でて刑罰の勝^たうあたわざる」こととならう。漢初、かたや法

術政治、かたや神秘的祭儀・黃老の術、とわたくしのいわゆる個我——社會構造と實存——共同體構造が分離しはじめたとき、それらは、なんとしても、媒介されねばならぬ。そもそも、いかにして。わたくしには、ここにこそ、前漢武帝以後「一尊」となつた儒家思想、さらにいえば二千餘年の帝王政治を根據づけた儒家思想の基本課題があるように思える。その點、いささか、董仲舒のいわゆる「天人三策」、とくにその第一策について分析してみたい。

あらかじめ一言したい。かように戰國より秦漢の時代において、周道衰亡し、諸侯はいかんとも帝王たり得ぬ——實存——共同體構造を直證し得ぬ——、そこにおいて、もはや禮的ならざる祭儀、黃老の術などにそれを求めたのであるが齊地方の方士たちの文化こそが、もともと（これらをもふくめての）秦漢帝王權を根據づける文化、したがつて秦漢文化の主流、少くともその一であつたという。それは、どのような構造のものであつたか。よく引かれる史記孟子荀卿列傳の騶衍の記事によると、「先に小物を驗して、推して之を大いにし、無垠に至る」という。つまりはかれら、「天地が剖判して以來、五德が轉移して、治にそれぞれ宜しきあり、符應はかくの如し」と説くのであるが、それら符應などの「小物の驗」を根據づけるに「天地も未だ生じず、窈冥にして考えては原ぬべからざる」ところ「海外にして人の睹るあたわざるところ」にまで「推し及ぼすという。わたくしは、これをつぎのように解する。かれらによつて、したがつて秦漢人にとつても、黃帝以來の諸帝王權——そこには五德の轉

移するにしたがつてそれぞれ「祿祥度制」がありそれぞれ「符應」があるのであるが——を根據づける究極の根據としての實存——共同體構造は、もはや「窈冥にして考えては原ぬべからざる」もの、「睹るあたわざる」もの、としてしか現前し得なかつた。さればそれぞれの「祿祥度制」「符應」なる象徴からして陰陽五行なる中間原理を介して根本の實存——共同體構造に「推し」、それを證せんとしたのである。と。もし戰國諸侯もしくは秦漢帝王にして眞に帝王カリスマたらんとすれば、かかる象徴があるや否や、それらが陰陽五行なる中間原理に相應しているや否や、を確認し、そのことによつてみずからの受命した天命、すなわちみずからに現成する實存——共同體構造を證さねばならなかつたのである。史記はさらに、かれらの哲學を要約する。この茫漠たる呪術的哲學も、窮極するところ「仁義節儉と君臣上下六親の施」ある儒家の政治倫理を根據づけるものにはかならぬ、と。おそらくそこに、周道衰亡してのちなお、陰陽五行の呪術的哲學にしたがつて帝王が「禮樂教化」し得る可能性がひらかれたといつてよい。

さて「今や政に臨んで治を願うこと七十餘歳」、漢皇帝も第五代、武帝は、即位してすぐの翌年、それまでの秦の「苟簡の治」の「遺毒餘烈」、そしてまた漢初よりの「垂拱無爲」の治の無力にふかく反省するところがあつたに相違ない、かねてより推擧されていた「賢良文學之士」に策問する。策問して得んとした對は、どうやら、「五帝三王の道たる、制を改め樂を作つて天下は洽く和なりし」と

いうが、漢や如何、「三代の受命」、その符はいずくにか在り、災異の變は何に縁りて起り、性命の情は、あるいは天あるいは壽なるや、あるいは仁あるいは鄙なるや、して漢や如何、一言にしていえば、漢の「受命改制」することや如何、にあるらしい。ここには、すでに帝王として、儒家的共同體をリアルイズせんとする志向がみられる。「臣。謹みて春秋の中を案ずるに」とて董仲舒は、上記の齊學の傳統をうけた春秋公羊學によつて對^{こた}える。それは、どのような哲學的構造をもつか。周知の如く「天人相與之際」「天人相關」というのが、その根本構造である。はじめに(α) 天とは、何か。「天なる者は、群物の祖なり。故に徧く覆い包函して殊なる所無し。日月風雨を建てて以て之を和し、陰陽寒暑を経て以て之を成す。」天が「群物之祖」、したがつて究極の一なる實存―共同體構造であつて、「日月風雨」「陰陽寒暑」といへども自然現象というよりは、かかる一なる共同體性の象徴として自覺されている、このことを忘れてはならぬ。さればこそ天は、「天命を降し」て「天の大いに奉ずるところ、之をして王たらしめ」そうして「受命之符」を「自ら^{おのづか}至ら」しめたり、また「國家、まさに道を失うの敗あらんとするに、天は迺ち先に災害を出して以て之を謹告し、自省するを知らざるに又怪異を出して以て之を警懼し」たりするのである。さればこそかく「天心の仁は、人君を愛する」のであり、天こそ「治に^ち適^{あて}く^く所^{ところ}繇^よ」の道の「大原」――帝王政治の根源――であるのである。それらはいずれも天なる實存―共同體構造が人君にはたらきかけて群物の共同體

性をあらしめんとしていると解されるであらう。それにしても天がここにいる實存―共同體構造であるとして、しかしいまや漢王にとつて「天意は見難く、その道は理め難い。」しからは、どうするべきか。「この故に、陰陽の出入・實虛の處を明らかにするは、天の志を觀る所以であり、五行の本末・順逆を辨ずるは天道を視る所以である。」(春秋繁露、天地陰陽) 漢王としては、陰陽を明らかに五行を辨じて天なる根本原理を觀ざるを得ぬのである。朕は受命してゐるや、朕の治は天に應じてゐるや。……と。つぎに(β) 人とはどのような存在か。人は、命と性と情よりなるという。「命とは、天の令なり。」それぞれの人間をそれぞれの人間たらしめるべく根源においてよびかける天なる實存―共同體構造が、命であらう。「性とは、生の質なり。」生れたままの素質であらう。それは、あるいは命に順い、あるいは情にはしる。「情とは、人の欲なり。」あくまでも個我たらんとする欲望であらう。とすると命は、順い實現されねばならぬ。しかしそれは「聖人に非ざれば行われず。」性は、完成されねばならぬ。しかしそれは、「教化に非ざれば成らず。」情は、節制されねばならぬ。しかしそれは、「度制に非ざれば節せられず。」ここにおいて、どうしてもなくてはならぬのは、聖人であり帝王である。かれは、いわば「天地と人の中」を「貫いて參通する」原點である故に、人と人との共同體性を實現せねばならぬ。「王者は、上に天意を承くるを謹みて命に順う。下に教えを明らかにし民を化するに努めて以て性を成す。法度の宜しきを正し、上

下の序を別ちて以て欲を防ぐ。」かく王があつて命に順い性を成し欲を防ぐことによつて、「父子兄弟の親」「君臣上下の義」「耆老長幼の施」もあり、「粲然として文あつて相い接し、驩然として恩あつて相い愛する。」いやさらに五穀を食い、桑麻を衣、六畜を養いもする。かくして人は、「天性を明らかに自ら物より貴きを知り……仁義を知り……禮節を重んじ……之を君子と謂う。」ひとえに王によつてこそ、かかる人と人との共同體は再現されるであらう。(7) しかば王こそ、天人相與の中軸である。結局いかに爲すべきか。董仲舒のいう。「春秋の文を案するに」「元年春王正月」とある。「元」とは一であるが、「一」とは萬物のそこより始まるところ」にして、「元」とは「本」を謂う。おそらく上述のような天である。そうして「春」とは天の爲すところ」「正」とは王の爲すところ。」さればかく配列された文字は「王道」なる者「上に天の爲すところを承け、下に以てその爲すところを正す」ことをあらわす。天の爲すところは、陰陽・四時・五行などによつて察せられる。王者は、それを「承けて」、それに「繇つて」、政治を「正す」べきである。具さにはこうである。「王者にして爲すところあらんと欲すれば、宜しくその端を天に求むべし、天道の大なる者は、陰陽にあり。陽を徳となし、陰を刑となす。刑は殺を主として徳は生を主とす。この故に陽は常に大夏に居りて生育養長を以て事となし、陰は常に大冬に居りて空虚不用の處に積る。此を以て天の、徳に任せて刑に任さざるを見る。天は、陽をして出ては上に布施して歳功を主とらしめ、陰

をして入りては下に伏して時に出て陽を佐けしむ。陽は、陰の助けを得ざれば、亦よく獨り歳を成すあたわず。……此、天意なり。王者は、天意を承けて以て事に従う。故に徳教に任せて刑に任せず。刑なる者は、任せて以て世を治むべからざること、猶お、陰の任せて歳を成すべからざるがごとし、政を爲して刑に任すは、天に順わず。故に先王は、之を爲すを肯わざるなり。」漢の帝王が帝王であるのは、いうまでもなく文質交代説によつて説明するにしても、天(夏)地(殷)人(周)三統説あるいは五徳終始説などによつて説明するにしても、天命を受けているからであらう。そうであれば、それだけますます王者たるもの「天意を承けて以て事に従わねばならぬ。天が、ひたすら陽徳によつて生育養長し、陰刑をほしきままに用いない如く、王者の政治も、もつぱら徳教によつて民を愛し養わねばならぬ。刑罰のみによつて支配してはならぬ。かくいうことによつて董仲舒は、漢の帝王政治のあるべきを、哲學的に基礎づけたというべきである。さきに述べたように秦より漢初の帝王權は、政治權力としては「刑に任せる」法術政治にはしり、カリスマ的權威としてはその外に神秘的祭儀をとり行い、もしくは無爲虚靜たらんとする。しかし董仲舒はいう。天命を受けた漢の帝王が、その天命を證すべく、天を象徵する陰陽五行にもとづいて神秘的祭儀をとり行ふ、そのみではもはや漢王のカリスマ的權威は、充分に共同體的であり得ぬ。漢王がカリスマ的權威として共同體性を證するに、もとより根本的には、天命を受けている、したがつて受命者と

して神秘的祭儀を行うのでなくてはならぬ。しかしそのみでは充分でない。漢王の政治そのものが「仁義禮樂」によつて「教化」する、そのようにして實存——共同体構造を具現するのでなくてはならぬ。いまや漢の官僚支配の社會にあつて、帝王政治は法術的ならざるを得ないであろう。しかし周以來の文化的傳統にもとづく儒家政治——儒家的共同体を實現すべき政治——をこそ主として、法術政治を従とせよ、というのである。さもなくば漢王を中心とする共同体性——漢社會體制のそもその根柢——が失われてしまうのである。かくして漢王が、仁義禮樂の儒家政治をおこなうならば、どうなるか。「人君たるもの、心を正して以て朝廷を正す。……百官を正す。……萬民を正す。……四方を正す。……遠近の敢えて正しきに壹ならざるもの莫くして、邪氣のその間に奸おかすもの有る亡なし。是を以て陰陽は調い風雨は時あり、羣生は和して萬民は殖え、五穀は孰うれて草木は茂り、天地の間は潤澤を被かけて豐美を大いにし、四海の内は盛徳を聞きて皆徠臣す。諸福の物、致るべきの祥は、畢ことごとくく至りて王道は終れり。」もろもろの福物が獻納され、あちこちに祥瑞が現れるというとき、それらが象徴するのは、かかる人君のものとなる、朝廷百官から萬民遠近、さらに陰陽風雨、五穀草木に至るまでの共同体でこそあるといつてよい。王道は、かかる共同体を實現するところに「終る」であろう。(d) しかれば漢王は、いかに儒家政治を實行すべきか。これら三つの對策にみられる限り、董仲舒はただちに「受命改制」することを論じているとは思えない。その

ようないわば後向きの改制ではなくして、きわめて前向きに以後二千餘年の帝王政治にとつて、もつとも基本的な政策となる四つのことを提言している。ここに詳説する必要があるまい。(i) 太學を興すこと。論じて「古えの王者、……南面して天下を治むるに教化を以て大務と爲し、大學を立てて以て國を教え、庠序を設けて以て邑を化す。云々」という。(ii) 卿舉里選。「臣愚おもえらく、諸もろもろの列侯・郡守・二千石をして、各おのづから、その吏民の賢なるものを選びて、歲に各二人を貢じて、以て宿衛に給せしめよ、且しからく以て大臣の能を觀、貢ずるところ賢なれば賞あり、貢ずるところ愚なれば罰あらん。云々」とある。(iii) 太夫の理念。「天子太夫たるものは、下民の視て效なまうところ、遠方の四面して内に望むところなり。近き者は視て之に放はなび、遠き者は望んで之に效なまう。豈に賢人の位に居るを以て庶人の行いを爲すべけんや。夫れ、皇皇として財利を求め常に乏遺するを恐るる者は、庶人の意なり。皇皇として仁義を求めて常に民を化すあたわざるを恐るるは、大夫の意なり。云々。」(iv) 儒教一尊。「臣愚おもえらく、諸もろもろの六藝の科、孔子の術に在らざる者は、皆その道を絕ち、並ならび進めしむること勿れ。云々。」もはややつして周王のもとにおける如く天子卿太夫士庶民がそれぞれの位において祭祀禮樂することが、そのまま政治であるのではない。漢の帝王政治はすでに、それぞれ職掌をもつ百官の官僚制によつて遂行されざるを得ないであろう。それは、本質的に法術的——合理的——である。そこで董仲舒はいう。そのような官僚組織のいわば外に、周以來の

儒家文化の傳統——主として六經の傳統——を専ら教え學び行わしめる大學學校制度を創設せよ、官僚組織そのものとはともかくとして、官僚として治者たるものは儒家文化を體得し儒家倫理を實踐する人間たるべし、したがつてかれらの擔當する政治は、六經・孔子にこそ、のつとるべし、と。かくしてこそ官僚制の根柢にはたらく個我——社會構造は、受命の帝王によつて證さるべき實存——共同體構造へと媒介されるであらう。かくしてこそ個我——社會構造も「執法の吏」の「虐政」には至らず、實存——共同體構造も「德教の官」の「教化」によつてあまねく具現されるであらう。かくしてこそ漢の帝王を中心にした社會體制も、とこしなえに安定するであらう。

つぎのように結論してよい。「文景の治」の頃よりそうなる趨勢にあつたのであるが、「雄材大略」の武帝が、ひとつひとつ、かかる董仲舒の對策を實施し、儒家政治を確立していつたとき、漢の帝王權は、三重の構造をもつたであらう。(α) 刑罰によつて支配する政治權力、(β) 禮樂によつて教化するいわば文化的權威、そうして(γ) 天の祭祀によつて神聖なるカリスマ的權威。すなわち漢の帝王が(α)として專制支配していることによつて、官僚制を中心とする政治・經濟的諸秩序——いづれも個我——社會構造にもとづく——は、ある強制力をもつて、そしてそれだけ秩序正しく機能する。(β)として禮樂教化することによつて、古聖王以來の文化的傳統——そのようなものとして實存——共同體構造は具現する——は、繼承され、あらたに展開する。そうして(γ)として神秘的、超越的に天に交ること

によつて、天として自覺される實存——共同體構造も、そちらからして、帝王・百官・萬民・五穀・草木・陰陽・風雨の共同體をあらしめるべくはたらきかけてくる。漢の帝王が帝王であるのは、かかる三重の帝王權を未分化に一體化しているによるが、漢の歴代帝王にとつてとくに證知し難かつたのは、朕ははたして天命を受命しているや否や、天の祭祀によつて天に交ることができるや否や、ほんとうに天なる實存——共同體構造のいわば自覺點——具現の中心——であるか、眞にカリスマ的權威であるか、ということであつたらう。しかもしかかるカリスマ的權威でないとなれば、政治權力でも、文化的權威でもあり得まい。いまここに論ずる用意は、まつたくないが、おそらく、兩漢學術の主流たるいわゆる今文學、さらには兩漢の際に陸續出現した讖緯思想に課せられた課題も、いかにして劉氏の漢乃至王氏の新的カリスマ的權威、それとも政治權力、文化的權威を根據づけるか、にあつたであらう。兩漢思想の中心テーマが、「天人合一」を陰陽五行說によつて説明し、それを帝王政治に實現するにあつたとすれば、それは、ここにいう如く、漢の帝王を中心とする官僚制社會にあつて、しかも何としても天に象徵される實存——共同體構造を直證し實現せんとする思想的營爲、あるいはむしろ歴史的使命として解釋すべきではなからうか。

補論一ノ二

魏晉の帝王的聖人論

——劉邵・王弼・裴頠・郭象——

いつたい中國文化の展開過程においても、古來の祭祀文化活動の根源にあった實存・共同體構造を、あらためて哲學的ロゴスによつて自覺し、いい現そうとした時期、すぐれて哲學的にして綜合的な時期というものは、なかつただろうか。——もしあつたとすればおそらくは「秦漢の際」であつた。易の繫辭傳、禮記のいくつかの篇たとえば禮運・樂記・中庸篇、莊子外篇の天地・天道・天運篇、そして淮南子の原道訓などには、そのような哲學としての哲學への努力がみられるようだ。これらの哲學的諸篇に共通にあらわれている哲學が、即ち中國文化の根本の哲學思想ともいふべきものであるといつて宜しいが、それは「道」の一語によつていい現されるであろう。わたくしはさしあたりこれらの諸篇に説かれる「道」は、つぎの三つの基本構造をもつと考へたい。第一、「道」とはひとりひとりの人間によつて「修められ」、「遵い行わる」（中庸）べきものである。また「得られ」、「致められ」（樂記）、「成され」（繫辭傳）、「達せられ」（禮運、原道訓）、「守らる」（原道訓）、べきものである。かかるしかたで「道」にかかわる人間のありかたは、「仁・義・禮・智・信」（中庸）という禮教的なありかたから、「虛靜・恬淡・寂寞・無

爲」（天道篇）という實存的なありかたに至るまで、さまざまなかたであり得るであらう。とくにここで言つておきたいのは、つぎのことである。いかなる人間であつてもよい。「百姓」であつて「日用して知らなく」（繫辭傳）ともよいし、「君子」であつて「戒愼」してふみ行ふ（中庸）のであれば、さらによい。もし「聖人」あるいは「先王」ならば、「その中」にあつて「象を立て……卦を設け……辭を繫け」（繫辭傳）たり、「禮樂を制つ」（樂記）たりする。あるいは「無爲にして而も爲さざる無く」（莊子知北遊篇）、「清靜……また虚にして恬愉なる」（原道訓）のみかも知れぬ。その點はいかなるしかたであつてもよいが、ともかく人間とのつながりなしには、「道」は「道」ではあり得ない、と。されば第二、かかる人間のありかたの如何にしたがつて、そこに自覺される「道」の構造もさまざまである。それを、二つに大別しよう。まず人間のありかたが禮教的であるとき——「道」は、禮教的秩序の根據である。すなわちかれ一人の禮教的なありかたの根據であるのみならず、かれをもふくむすべての人間の禮教的なありかたの根據でもあるという構造をもつ。したがつていかなる位にあるにせよ、たとえ民草の一であれ、かれが祖靈なる鬼神に事え五常をふみ行い、かく「道」にもとづいてゐるかぎり、かれは、その「道」を根據として、古えのよき禮教的秩序につながつて祭祀の力を承け、今の禮教的秩序とつながつて義務もしくは命の力をうける。ひとりひとりの人間はもともと「君は先にして臣は従い、父は先にして子は従い、兄は先にして弟は従

い、長は先にして少は従い、男は先にして女は従い。夫は先にして婦は従う」(天道篇) 秩序のうちに存在しているのであつて、それを如何ともし難い。わたくしは、このところを、ひとりひとりの人間のもとに禮教的共同体がある、しかも「道」を根據にしてあるといたい。かれが禮教的に「道」をふみ行うことによつて、「道」は禮教的共同体をあらしめる根據として現成するのである。上述の諸篇に「禮樂の道」「治道」「王道」(樂記)、「君子の道」(中庸)、「道德」(天道篇) などという道は、どちらかといえば、かかる禮教的共同体の根據としての「道」であるであらう。しかし第二、人間のありかたがさらに究まつて實存的であるとき——「……中和を致むれば、天地は位し、萬物は育まる。」(中庸) という。その前文には「中なる者は天下の大本であり、和なる者は天下の達道である。」したがって中和とは、仁・義・禮・智・信の「至れるもの」(中庸) である。もし人間が「中和」にまで究まるとき「道」は、「天地は位し、萬物は育まる」といふいわば中國のコスモスの根據となる。ここに中國のコスモスとは、もつとも充分には易の繫辭傳のはじめによつて定義されるであらう。「天は上にあつて尊く、地は下にあつて卑しい……萬物があるいは卑く、あるいは高く陳び……陰陽二氣の動靜に不變の法則があり……萬物の生成に雷がとどろき靈がひらめき……風が吹き雨が降つて萬物の生成を助け……日月が運行して、あるいは寒くあるいは暑く、……四季がかわるがわる推移循環していく……」と。いうまでもなくかかるコスモスの中心は「萬

物」である。さきにいわゆる禮教的共同体であるといつてもよい。しかし聖人とか帝王すなわち人間のもつとも究まつた實存、さらにいえばこの共同体の存在の中心、そのもとでは「道」は、天地以下のコスモスと一體につながつた禮教的共同体をあらしめる根據である。しかももし聖人とか帝王がさらにきわまつて「虛靜・恬淡・寂漠・無爲」であるならば、「道」は「……の道」ではなくして「道」そのものとなり、莊子の諸篇、淮南子の原道訓にみられるように、よりコスモス的になるであらう。上述の諸篇で「天地の道」「二陰一陽、之を道と謂う」(易繫辭傳)、「天の道」(禪運)、「聖人の道」(樂記)、「至誠の道」(中庸)、「夫れ道とは萬物を覆載す」(天地篇)、「太上の道」「清道」(原道訓) などとは、どちらかといえば、かかるコスモスと一體になつた共同体を根據づける「道」であるであらう。

かくして易の繫辭傳が王者の政治原理であつた易占の哲學であり、禮運篇が「禮經の義を説明した」ものであり、樂記篇が「禮の哲學に結びつけられた禮樂論」であり、中庸篇が「儒教の道の大綱をつかみ出し、その奥義を開示」しているなどのことを考えるならば、これらの諸篇が、中國文化の根據にもともとあつた實存・共同体構造を、哲學的ロゴスによつていい現しはじめているとは、いえないだらうか。もしこの點が認められるのであれば、その哲學は、かかる三つの構造をもつた「道」に攝まつていく、ともいえるのではないか。わたくしとしては、以上の所論を要約して「道」とは「帝王

的聖人のもとなる共同體^{コソセス}」であると定義し、この哲學概念の展開にこそ限定して、魏晉の諸思想を考察しておきたい。魏晉の劉邵・王弼・裴頠・郭象の哲學思想について、つぎの三點を問うこととしよう。

- 一、魏晉の帝王權をどのように受けとめているか。
- 二、かれらにとって聖人とはどのような存在であるか。
- 三、そのもとなる共同體^{コソセス}はどのような構造をもっているか。

(一) 劉邵「人物志」

いまや漢帝國は崩壊せんとする、そしてやがてしてしまつた——という嚴然たる事實の感得からして魏晉思想史は始まる。

はじめ漢帝國がいわゆる「濁流」官僚の選舉腐敗を病根として崩壊せんとするとき、いわゆる「清流」郷黨の豪族は、あるべき國家體制にふさわしい、あるべき官僚を選舉する運動をまき起す。かれらのあいだに清議、かれら自身の儒教的價值基準にしたがう人物批評、が沸騰し、それによつて郷舉里選を左右せんとするのであるが、ついに二次にわたる黨錮の禁におよぶ。ここに魏晉思想史の胎動、少くともその一があろう。これは、本來、名節、儒教倫理を、まづとうせんとするものであるが、やがてまた名分、國家體制、をととのえ名目、官僚の資質、をただし、名と實、理念と實際を「綜核」せんとするであらう。漢末の政治論に「王たる者は、必ず名を正して以て其の實を督^みる」(劉虞、政論)とか「名理なる者必ず實を效^たひ

さば、則ち官に廢職無く、位にその人に非ざるもの無し」(王符、潜夫論)などとは、かかる名教的風氣をうつす。はたして漢帝國が黃巾の亂などによつて崩壊してしまつたあと、曹魏王朝は、この名教的傳統、とくにきびしく「名實を綜核」する法家的傳統によつて、國家を建設しはじめる。百官公卿を設け人材を登庸する。禪讓をうけて帝位にあること七年にして文帝が没し明帝が即位する頃、魏の法家的國制も、ようやく備つていくであらう。劉邵は、文帝の詔をうけて「皇覽」、帝王のためのエンサイクロペディア、を撰集し、ついで明帝即位のはじめ、陳群などと「新律十八篇」、刑法、を制定したという。かれに「趙都賦」があり、明帝の末年に「禮を制し樂を作つた」ことなどとともに、すべて、かれが魏の帝王權を肯定し魏の「王政」を確立せんとした思想家であることを證明する。ここには「漢代品鑒風氣之結果」といわれる、かれの「人物志」によつて、その帝王的聖人論をみてみよう。

漢代政治論の傳統をうける名教論によれば、帝王の主たる任務は二つあるという。一は、あるべき位分にあるべき官職を設定して國家體制をととのえること、二は、臣下たるべき人物の資質を鑑識してふさわしい官職を授けること。いうまでもなく「人物志」は、この第二の任務のための基礎理論を提供するのである。その序に、

いつたい聖賢にあつては聰明であることがもつとも美^よい。聰明にあつては人を知ることがもつとも貴い。人を知るにあたつ

て智が誠であれば、もろもろの人材が、ふさわしい階位にあり、さまざまな善政が行われる。それ故聖人は交象をあきらかにしたときに君子と小人のための辭をつけ、……躬ら南面したときに俊逸にして輔相たるべき人材を援用した。それによつてすぐれた人材をふさわしい位につけ、天の功を成就したのである。天の功を成就すればみな名譽を受ける。……

堯も舜も湯王も文王も人材を登庸した、仲尼もさまざまに人物を察かにしたという。しからば人物とは何であるか。もつとも貴い人物、聖人、とは……。どうゆう人材が國政の諸任に必要なか。あやまりなく鑑識するには……等々、ここでは「人物志」のすべての内容にわたる必要はない。唯、聖人とは何か、そのもとなる共同體はどうなっているかを、讀みとればよい。

さていかなる人間であれ「血氣」あるかぎり「質」と「性」と「形」をもつ。「質」とは「元一」を含んでいるのであり、「性」とは「陰陽」を稟けているのであり、「形」とは「五行」を體しているのである。もとより「元一」といい「陰陽」といい「五行」というも別物ではあるまい。「元一」の多樣化の原理が「陰陽」であり、「五行」であろう。したがつて「質」とは全體としてみた全一的な人間であり、「性」とは陰陽の和合のしかたによつて個別化された人間であり「形」とは、五行の和合のしかたによつてさらに個別化された人間であろう。かくさまざまに個別化された人間が存在するうち、聖人とは、「質」は「中和にして最も貴い」。「性」は「聰明にして

陰陽の精である」。「形」はあますところなく「五行を備え澹味もて包んでいる」。したがつて「質」が中和であれば「平淡にして無味である」から、どのような機能をも發現し、さまざまな状況にさまざまに變化して節度をもつて對應することができる。また「性」も「陰陽が清和しているから、中には叡あり、外には明らかである。」

すなわち明白にして機敏に動く「陽の美さ」もあり、玄慮にしてひっそりと靜かなる「陰の美さ」もある。さらに人間が木・金・火・土・水の五行を體しているとは、「形」についていえば、骨あり筋あり氣あり肌あり血あることであるが、しかし「骨がまつすぐに植つて柔い」のは、仁の身體的基礎であり、「筋が勁くして精である」のは、義の身體的基礎である、云々というように仁・義・禮・智・信の五常のそなわっていることでもあり、「溫にして直、擾にして毅」なる木德などの五德がそなわっていることでもある。それ故にこそ、それらの德があるかないかの「徴」は、骨・筋・氣・色（肌と血ならん）に著われる。また「心質が亮直であるか休決であるか平理であるかにしたがつて、そのひとの儀は、それぞれ、勁同とし進猛とし安閑とし、その容も、それぞれ、矯矯行行し業業踰踰し顛顛卯卯している。」また「心氣をあらわす徴は、和平・清暢・回衍なる聲であり、「神（誠仁・誠勇・誠智ならん）」は「貌色」にあらわれ、「仁目の精、勇膽の精」は目にみられる。かくして神・精・筋・骨・氣・色・儀・容・言において人物を鑑識するための「九質の徴」がある。曰く、

平であるか跛であるかの質は神にあらわれ、明であるか暗であるかの實は精にあらわれ、勇・怯の勢は筋にあらわれ、強・弱の植は骨にあらわれ、躁・靜の決は氣にあらわれ、慘・憚の情は色にあらわれ、衰・正の形は儀にあらわれ、態度の動は容にあらわれ、緩・急の狀は言にあらわれる。もしその人となり質素であり平澹であり、中には穀あり外には朗らかに、筋は勁く植は固し、聲は清み色は憚しく、儀は正しく容は直であれば、九徵はすべて完全である。それが純粹の徳である。もし九徵に違ふところがあれば、それはもしくは偏もしくは雜の材である。三つの段階が區別され、それぞれ、徳も別の名でよばれる。すなわち偏の材だけを至めたひとは、その材を名とする。二つ以上の材を兼ねる人は、「仁・義・禮・智の」徳によつて目づけられる。二つ以上の徳を兼ねるひとは、さらに美き號でよばれる。かくして完全に徳を兼ねるひとは中庸と謂う。中庸こそ、聖人の目であるのである。

いつたい中國文化は、聖人を根源として創造され聖人を中心として傳承される。そしてその中國文化はそれに與るほどの民においてはとくに仁・義・禮・智・信などの徳として得——體得もしくは具現——される。それ故、聖人は、もろもろの民草においてさまざまに得されている徳を、もつとも純粹に、もつとも完全に得してゐなくてはならぬ。すなわちもろもろの民草の徳をあらしめる根本原理——それがここでは「元一」とか「陰陽」とか「五行」とかといわ

れる——そのものの、もつとも「貴い」もつとも「精」なる、もつとも完全に「兼ねた」得者である。ありとあらゆる徳をあらしめる根本の徳、それらに遍在する純粹の徳は、もつとも普遍なる徳であり、肯定的に表現しようとするれば「中」としかいいようがない。中國文化の肯定的な傳統において「中庸」とは、もつともひろい根本の徳、純粹の徳である。「人物志」の聖人論は、なによりもこの「中庸」の傳統にもとづくといわねばならぬ。さらに「陰陽」とか「五行」のカテゴリーによつて人間を理解するのは、漢以後の傳統にしたがつていであらう。しかし魏晉のもつとも初期の聖人論であることは、まずこの論が官僚志願者の「名目」についても官僚の「名分」についても「名を控えて實を責めん」とする法家主義に立つところにも認められる。さらに思想的には「中和の質は平淡無味である」といふ「中庸の質は……五常もあますなく備り、それらを澹味もて包んでいる」というところにこそ認められるべきであらう。もはや「中庸」はそのまま有として肯定的ではなく、「平淡無味」「澹味」と無として否定的に思惟せざるを得なくなつてゐる。魏晉の聖人論は、さらにこれを深める方向に展開していくであらう。

さてかる聖人のもとなる共同體はどうなつてゐるか——ごく簡略にでも述べておかねばならぬ。帝王といえども帝王一人が天命にしたがつて政治をほどこすというのでは、もはや、なくなつてゐる。臣下に王政の諸機能を委任し臣下より建議をうける。王政にはどのような臣下の材があるべきか。曰く、

徳行はすぐれて妙に、容止は法なるべき範となる、そのひとを「清節の家」という……。法を建てて制を立てて國を彊くし人を富まする、そのひとを「法家」という……。難局融通を思い化導を道い策謀は奇にして妙、そのひとを「術家」という……。これら三つの材を兼ね備え、しかもそれらが完全である、徳は風俗を厲め、法は天下を正し、術は勝算を謀るに足る、そのひとを「國體」という。三つの材を兼ね備えているが、それらが微弱である、徳は一國を率い、法は卿邑を正し、術は事宜を權るに足る、そのひとを「器能」という。三つの材を兼ねたひとのうちにも、いずれか一流のひとがある。清節の流は、弘く恕であることができずして譏詞するを好尚み是・非を分別する、そのひとを「臧否」という。……法家の流は、遠大の企圖を創思することはできないが、一官の任を受けて巧意をめぐらすことはできる。そのひとを「伎倆」という。……術家の流は法則をつくつて垂れることはできないが、變にあたつて權を用いることができる。權智にすぎて公正さに缺ける。そのひとを「智意」という。……よく文章を屬り著述することができる。そのひとを「文章」という。……聖人の業を傳えることはできるが、實際にあたつて政治を施うことはできない、そのひとを「儒學」という。……辯うことは道に入かないが、應對はよく資給にたつ、そのひとを「口辯」という。……膽力は絶倫で材略は人並み以上である。そのひとを「驍雄」という。

さてこれら十二の材は、すべて人臣の任とするところである。主の徳はそれらには預らない。主の徳なるものは、聰明にして平淡、あらゆる材に通達しているが實際に自ら任とするのではない。それ故に主の道がしつかりと立つならば、十二の材は、それぞれ、任とするひとがある。……このところを、主の道があれば臣の道は秩あり、官は方を易えずして太平はもつて成ずというのである。……

かように帝王が「聰明にして平淡である」とき、十二の材ある臣がそれぞれ任務をはたし、もつて太平を致すというのが、「人物志」の共同體の構造である。それを政治的な共同體とよぶことができる。帝王は「平淡」であり「無味」であることによつて「五味」の臣を「和す」、それが「一國の政」である。それに對して「偏材」の臣は、それぞれ、「一味の美さ」があるのみ。「一官を辯ずるには長いが一國の政には短い。というのは一官の任は、一味が五味に協力するにすぎぬ。」ともいう。帝王の御前に臣たちは「事を建て義を立てる」であらう。その論難攻防を「定めて」「經世し萬物を理めて」いくのであるが、そこに「四部の理」があるという。

一、天地の氣が化し、盈ちたり虚いたり、損つたり益えたりする。それは道の理である。

二、法制もて事を正していく、それは事の理である。

三、禮教が宜適をうる、それは義の理である。

四、人情のうつりかわりの樞機、それは情の理である。

かの帝王が「平淡無味」にして化し、臣がそれぞれ「一味の美さ」もて司つていく政治的な共同體の治が、天地・法制・禮教・人情にわたることが知られるであろう。つづく魏晉思想史の展開において、帝王的聖人は、かかる「平淡無味」より「無爲自然」へとうつていく、そして帝王の性格を弱めてくる。それとともにこの政治的な共同體も、漸く、いわば哲學的な共同體へとうつつていくであろう。

ところで魏の明帝の末年に近く、おそらくこの「人物志」を基本原理にしてであろう、詔を受けて劉邵等は「百官にわたつて〔官僚たるべき人物を〕考課すること、それが王政の大較である」と「都官考課七十二條」をつくる。いまその歴史的背景の詳細を詳かにしないが、明帝の法術政治、すなわち中央集權政治をさらに實あらしめんとしたものであろう。しかし崔林、杜恕、傅嘏が議してなかなか決らなかつたという。傅嘏の議に

……大魏は百王の末を繼ぎ、秦漢の烈しきを承けている。しかし制度の流は、まだ修采つていない。……いつたい官を建け〔それぞれの〕職を均しくして民物を清らかに理めること、それによつてこそ本を努めるのである。名に循つて實を致し成つた規準にてらして糾し勵めること、それによつては末を治えるのみ。本綱はまだ擧らずして造制はまた呈れていない。國の略が崇でないのに考課ばかり先にする。懼らくは賢と愚との分を料り、幽たると見たるとの理を精めることもできない。

とあり、つづいて「昔、先生が才を撰ぶには……卿老が賢・能を王

に獻じ、王はそれを拜受した。……」と「六卿の擧」をいう。ここには魏の明帝が、「秦漢」を承ける帝王たるべく法術政治、中央集權政治に「先」ばしりながら、豪族社會もしくは貴族社會にむかう趨勢を如何ともし難いことがみられる。——とすると、劉邵の「人物志」の法術的思想も、ひつきよう、いよいよ實力を失いゆく帝王權を中心にして、しかも中央集權的な政治體制を構想するものではないか。それ故、すなわち實力なくしかも根源である故、帝王は「平淡無味」であらざるを得ぬ。まもなく明帝が崩御してこの「都官考課」の事も、「竟に行われなかつた」という。

(二) 王弼「周易略例」「老子注」など

明帝につづいて、「三國史」に「……というのが不易の常準である。ところが明帝はそれができずして、情、私愛に繋かれ、嬰孩を撫養つて、それに大器を傳えてしまつた」ときびしく斷ずるしかたで、齊王芳が帝位に即き、曹爽、何晏等が政權を左右する。帝王權はさらに實力を失うであろう。しかしこの時代にこそ「正始の風」として何晏、王弼など、ややおくれて阮籍、嵇康などの名とともに魏晉南北朝を通じて「企慕」される、あたらしい文化が芽生える。どうしてか。かつて福永光司氏は、明帝の治世をはめる何晏の「景福殿賦」に「……重華（舜）の無爲を悦ぶ。……規矩は既に天地に應じ、擧措は又四時に順う。是を以て六合は元亨し、九有は雍熙し、……優游して自得せざるはなきが故に淡泊にして思ふ所なきなり。

……」とあり「……忠正の士を招き、公直の路を開き……無用の官を除き、生事の故を省く。流遁の繁禮を絶ち、民情を太素に反す。」とあるなどを引いて、「何晏の無爲の政治も、具體的には賢々主義の人材登用による中央集權的なものであつたと思われる」と指摘された。魏のさらに實力なき帝王權を肯定して、しかも法術政治、中央集權政治をすすめることから、何晏や王弼の無の哲學が由來するのではないか。王弼の老子四十九章注に、

……そこでもし、その法網の數を多くし、その刑罰を煩雜にし、その徑路を塞ぎ、その幽れたる宅を攻べるならば、萬物はその自然を失ひ、百姓はその手足を喪ひ、鳥は上に亂れ、魚は下に亂れる。そうであるからこそ、聖人は、天下にあつては歛歛としておさめんとし、心にさだまつた主がなく、天下のためにはその心を渾にして、意に遇んじ莫んずることがない。察べないのであるから、百姓は避がれることがない。求めないのであるから、百姓はわざわざ應ずることがない。避がれることなく應ずることもないのであるから、いかなるものも、その情のままに用ゐる。能ることを含いて能ないことを爲したり、長れたところを舍いて短つたところを爲したりはしない。かくの如くであれば、言う者は知つてゐることを言い、行ふ者は能ることを行ふ。百姓は皆その耳目を注にする。わたくしは、いつも孩であるのみ。

とあるのには、苛酷な法術主義より無爲の政治原理への展開が、う

かがわれる。もとより「正始の風」の文化そのものにとって、齊王芳の時代という歴史的必然性は、ひとつの條件であるにすぎぬ。むしろ古來の中國文化の傳統、とくに易の哲學と老莊の哲學、また辭賦の文學などの傳統、さらにいえば中國文化の根本にあつた哲學思想が、かかる歴史的必然性のもとで、「正始の風」の文化に具現したといふべきである。しかしまさしくこの「正始の風」の文化が、ひさしく魏晉南北朝文化の源流として思慕される所以は、つぎのことではないか。すなわち帝王權の實力がこまで弱くなつたところから、少くとも原理において帝王權から自由な中國文化が成立する、そしてそれこそが魏晉南北朝文化の本源となると。ここに至つて帝王權の外において中國文化の根源の哲學が活動しはじめるのではないか。おそらくかつて森三樹三郎氏が、絶對主義の崩壞による「魏晉における人間の發見」「支那的ヒューマニズム」とよばれたのも、このところであらう。わたくしには、なんらか帝王的であつた聖人が、ようやく帝王的でなくなり——といつても帝王とくに古えの帝王と同一の本質をもつ——、そのようないわば聖人そのものに、なんらかかかわる文化が、正しく始まる、それが「正始の風」であるように思われる。以下少しく、「正始の風」を代表するひとりの天才、王弼のいくつかの論著によつて、その帝王的聖人論をみる。いつたい魏晉のいよいよ實力なき帝王權のもとなる諸思想が、易と老子（つづいて莊子）と論語の傳統にもとづき、それらをあらたに注釋し、それらの哲學をあらたに論ずるには、それだけの所由があ

るべきである。易はおそらく帝王政治の基本原理であつた。したがつてその抽象的な象徴と言葉を解釋する傳統において帝王すなわち聖人とその政治のかかわる共同體をもつとも哲學的に思惟していた。老子も、より本質的に聖人の政治の哲學の書であつた。したがつてそこには聖人が無爲・無欲にして守る道についての哲學があるといつてよい。論語は、いうまでもなく素王、帝王ならざる聖人、の言行を記す。魏晉の思想家たちが、もしそれまで帝王を中心にして展開してきた中國文化を、あらたに必ずしも帝王にかかわらざる文化として展開せんとすれば、おのずと中國文化とは何か、その根源はどこにあるかを哲學的に問わざるを得ぬ。もはや帝王そのひとではなくして帝王を帝王たらしめていた根本の眞理からこそあらたな文化の創造が、可能になるからである。易と老子（つづいて莊子）と論語は、それに答える古典であつたろう。「正始の風」を何晏とともにひらいた王弼には、周易注とその「文理を錯綜した」周易略例と老子注が傳えられるのみで、その他には三國志鍾會傳の斐注が、短い、しかしはなはだ重要な傳をつたえる。いま問うべきは、唯、これらにおいて聖人とは何か、そのもとなる共同體は如何、である。

周易がおそらく「君子」の政治の指南であるからであらう。その注は、ほとんど毎條、「君子」、いかに政治すべきかを述べる。とくに、尊大なる「五」の位の爻辭を注するとき「大君」の當爲を述べるかの如くである。

尊い位に居るのが「柔」である。大いなる位に處るのが「中」で

ある。物に對して私が無い。そうすれば上も下も、こもごもあい應ずる。己れが信であることによつてその「物の信の」志を發さしむるのである。……そもそも物に對して私がないから、物のほうも「公」である。物を疑わないから、物のほうも誠である。「物が」「公」であり且つ信であれば、簡易であつてよろしく、備もいらぬ。言わずとも教は行われる。爲すところは、すべて畏敬される。「大有」する主となつて、このような道によらないならば、「吉」であることはできない。（大有六五爻辭注）

かく帝王が「柔」であり「中」であり「無私」であるとき、物も「公」であり「誠」であり、その政治も「簡易」であり「備」もないとは、まさしく齊王芳のもと曹爽、何晏等の政治原理であつたろう。しかし王弼にあつては、この帝王のありかたと物のありかたのつながりの根據、その政治が「簡易」なる所以は、もつと哲學的にふかく思惟されている。もし周易が「君子」の政治をみちびく原理であるとするならば、その象辭と爻辭も、「君子」の政治、さうにいえば「君子」の存在そのものの二重性を象徴しているといえないか。周易略例は、まずそのことを明らかにする。「一卦の體を統論する」象辭についていう。

いつたい衆くものは、衆くものを治めることはできない。衆くものを治めるのは、もつとも寡いものである。いつたい動くものは、動くものを制することはできない。天下にある動

くものを制^{とど}めるのは、貞^ましく一なるものである。故に衆^{おほ}くもの、それぞれが、それぞれであることができるには、主^{こんほん}は致^きつて一でなくてはならぬ。動くもの、それぞれが、それぞれに運ることができるとは、原^{こんげん}は無二でなくてはならぬ。萬物が妄然としてみだれないには、それを理^{おさ}めるものがなくてはならぬ。それを統^すべる宗^{こんほん}があり、それを會^{あつ}める元^{こんげん}があるから、繁^{かすお}くとも亂^{おほ}れず、衆^{おほ}くとも惑^{みだ}れない。……故に……萬物は衆^{おほ}くとも、一を執^とつて御^{おさ}することができ。……故に璇璣^{ほくご}のところに處^あつて大運を觀^{かん}るならば、天地の動きも怪^{あや}しむを足りない。會^か要^{よう}のところに據^いて萬方より來るを觀^{かん}るならば、六合^{すうい}の幅^{はく}湊^{そう}するの多しとするに足りない……

「君子」すなわちここでは帝王とは、もつとも本質的には、衆^{おほ}くものを治^ちめる主^{こんほん}の一であり、天下の動くものを制^{とど}める原^{こんげん}の無二である。一にして無二なる帝王が政治し、その時その時の儀式を行うことによつてこそ、それに統^{あつ}べられて萬物は治まり、それに會^{あつ}められて天地は運るのである。その宗、その元はどのようなであらねばならぬか。「復」の卦の彖辭に「復なるものは、其れ天地の心を見るか」とあるに注している。

「復」とは、根本に反^{かえ}るという意味である。天地の根本を、天地の心という。天地の「動」の止息なるものが「靜」であるが、「靜」とは「動」に相對的なものではない。「語」の止息なるものが「默」であるが、「默」とは「語」に相對的なもの

のではない。その意味で天地は大であり、萬物を所有して豊富であり、雷が動き風が行き、運化し萬變するけれども「寂然として至無なるもの」こそ、その根本である。故に「動」が地中に止息している（復卦の）ときに、天地の心が見れるのである。もしそこに有爲^{わざとし}の心があるならば、異類のものは安寧に存在することができない。

「動」に相對的でない、したがつて超越しつつそれと一體なる「靜」、「語」を超越しつつそれと一體なる「默」、ひつきよう「寂然として至無なる」帝王が、天地の根本に反り天地の心を見る。かく帝王の存在は哲學的に考えられている。しかしそうとすれば帝王は、ただ靜、ただ默、ただ無であるのではあるまい。爻辭とは「變を言う」のであるが、それについて周易略例はいう。

……あらんかぎりの天地の化に範^{のう}つて過^たうことなく、あますなき萬物を萬物成らしめて遺^{のこ}すことがない。晝が來つては夜が來るといふ變化の道を通せしめて、これといった體^{あつ}無く、一は陰^{あん}、一は陽^{やう}にして、窮^{きう}り無い。天下の變の究極の變なればこそ、そのようであり得るのである。

爻が、かように變化して窮^{きう}りない道を象徵する「天下の至變」であるとするならば、帝王も「天下の至變」であるにちがいない。帝王すなわち聖人は、天に法^{のう}る、したがつて「乾卦」にこそ法^{のう}るのであるが、乾卦の德について注はいう。

……終り（の位には飛躍し）始め（の位には潛伏する）という道

について大きく明らかなである故、六爻の位はその時機を失わずして「あるいは飛龍あるいは潛龍と」成る。升り降り自由自在であり、時に随つて用く。處るときには潛龍に乗り、出るときには飛龍に乗る。……變化に乗つて大器を御する。靜なれば専らそこにあり、動なれば直にいき、大和を失わない。そうであるからこそ、萬物の性命の情を正すのである。

聖人が變化に乗じて、自由自在にあるいは飛龍にあるいは潛龍に成るのだといつてよい。かくしてこそ萬物の性命を正し、化育を及ぼすのである。したがつて王弼の帝王的聖人は、きわまるころ二重性をもつと結論してよいであらう。「寂然として至無」であり、かつ「天下の至變」である、と。それは、老子注においては「無爲の事に處つて不言の教を行う」とか「無爲にして爲さざる無し」などの言葉によつて理解される。さらにいささか實存的に「營魄に載つて一を抱き……氣を専らにして柔を致し……滌除し玄覽し……生じ……畜う。生ずるも有せず、爲すも恃まず、長ぜしむるも宰せざる」玄德などというところまでふめられる方向もある。ここでは唯、帝王的聖人の本質が、かように哲學的にそして少しく實存的に理解されるとき、それが、もはや必ずしも帝王的ではなくしては、いわば聖人そのものとして理解されはじめていることを指摘しておきたい。

ところでこの聖人のものとなる共同體はどうなっているかというもう一つの問いは、すでにほとんど、以上の引用によつて答えられて

いる。王弼の哲學が、どこまでも帝王權を肯定する治者の哲學であるかぎり、聖人そのものに實存的にせまるのではなく、聖人の治をあらしめる根源、道、を哲學的に思惟しているからである。曰く、聖人が「柔」「中」「無」でありさえすれば、萬物は「誠」であり「公」であり、その治は「簡易」である——ここには無爲の治をあらしめる、まだ政治的な共同體がある。しかしこれは王弼の哲學において哲學的に根據づけられている。曰く、聖人が一なる根本であり「靜」であり「默」であり「寂然至無」であることによつて、天地もしくは萬物は、いかに衆くともいかに「運化萬變」するとも、それに治められ制えられ、統べられ會められている——ここには聖人のもとにあつめられる、すでに哲學的な共同體がある。しかしこれのみではない。曰く、聖人が「天下の至變」であり、變化に乗じて、もしくは靜もしくは動、大和を失わないのは、天地の化に範り、萬物を萬物ならしめ、變化の道を通ぜしめ、そうして萬物の性命を正さんがためである——ここには聖人が自由自在にはたき出していく、哲學的な共同體がある。しからば、ともう一步すすめて問うてみよう。聖人のものにかかる共同體がひらけているのは、いうまでもなく聖人が「道」を「得」している、「守っている」からであるが、王弼において「道」はどのように思惟されているか。

いわゆる「正始の音」がかなでいたのは、もはや帝王權には束縛されない、ある意味でより自由な魏晉文化の音であつたが、それは中國文化の根源の哲學、「道」からひびいていたといつてよい。

易と老子と莊子のいわゆる三玄によつて「道」を思惟していたこと、上述した。この晋の中でとくに強くひびくテーマの「道徳論」もしくは儒道論がある。五經とくに易經なる「儒」と老莊の「道」との異同・離合を論ずる。何晏に「老子は聖人と同じだ」とする道徳論があり、王弼も「儒道を論ずるを好み」、老子を注するにあたつても三十七章までを道經とし、三十八章以後を德經とする分篇にしたがつている。そうして王弼の老子第三十八章注は、他の章の注に比し格別に長い。ゆうに一論となすに足る。おそらくこれは、仁・義・禮（・智・信）の儒德が、無爲の道に根據づけられることをいう王弼の道徳論であろう。やや煩にわたるが、その全文を引用して、以て王弼の「道」が、第一には無爲であることを述べておく。

まず上の道徳の人、聖人について「上徳は徳とせず、是を以て徳有り……上徳は無爲にして以て爲す無し」を注する。

「徳」とは「得」していることである。常に「得」していて喪うことなく、利をおよぼして害うことがない。故に「徳」と名づける。何によつて「徳」を「得」するのであるか。道「を」おこなうこと」によつてである。何によつて「徳」を圓成するか。無「爲」であることにもとづいて用を爲すのである。無「爲」であることにもとづいて用を爲さば、あらゆるものを載せる。故にひととは無「爲」であれば、あらゆる物を経るが、有であればどうしても生じないことはできぬ。したがつて天地は廣大であるというも、その心は無である。聖王は偉大

であるというも、その主は虚である。だから「易、復卦に」曰う。「復ることによつて視るならば、天地の心が見れる。〔陰陽が復る〕冬至および夏至の日に思惟するならば、先王の至極の道が觀られる。」と。故に自らの私を滅し自らの身體を無にするならば、四海のあらゆるひとびとが瞻仰し、遠近のあらゆるところよりひとびとが至るのである。もし自己だけを殊別し自分の心を有であると考えれば、自分の身體すら自分で全うすることができず、自分の肌骨すら安らかにしておくことができない。したがつて上の道徳の人は唯々道のみが用いている。その徳を徳であるとは考えない。それに執着することもなく、それを用せることもない。故に徳が有るままであらゆる有爲を爲すことができる。「上の道徳は」求めずして得し、無爲にして成す故に徳があるにもかかわらず、徳の名は無い。

上の道徳の聖人は、かように「道」をおこない、無爲であるままに用をなしている。それに對し、下の道徳はどうであるか。「下徳は徳を失わず、是を以て徳無し。……下徳は爲すあり、以て爲す有り」を注する。

下の道徳は、求めてから得する。有爲にして成す。したがつて善なるものとして立てて萬物を治める。故に徳という名がある。しかしながら求めてから得するものは、必ず喪失する。有爲にして成すものは必ず失敗する。そして善と名づけられるものが生ずれば、それに對立する不善があることとなる。故に

「下の道徳は、有爲にしてわざとらしいところがある」のである。わざとらしいところが無いとは、ある特定の對象を目的として爲すことが無いのである。そもそも無爲であることができずして有爲であれば、皆、下の道徳である。仁の道徳、義の道徳、禮節の道徳が、それである。しかしここでは徳の上下を明らかにせんとして、ともかくは下の道徳とよんで上の道徳に對應させたのである。

下の道徳とは「有爲にしてわざとらしいところのある」すべての道徳の總稱である。聖人でない萬物の存在は本質的に「有爲」であり、下の道徳であるといつてもよい。それに仁の道徳、義の道徳、禮節の道徳の三つのレベルがある。おそらく時代とともに前者から後者へと墮落していくのであらう。まず「上仁は、爲すあり、以て爲す無し」を注する。

わざとらしさの無いところまで達すれば、下の道徳なる上の量^{カチコリ}における上極である。「上仁」は、それに相當する。それは、わざとらしいところが無いとはいひ得るが、有爲ではあるのである。有爲であつて、わざとらしいところが無いのである故に、爲作を爲すことの患^{わづらひ}はある。根本であるのは無爲であり、「あらゆるものを生み出す」母であるのは無名である。根本を棄て、母を捨てて子にむかつて行くのであるから、功績は大なりといえども、どうしても充分でないところがある。名聲は美なり^{りつぱ}といえども、虚偽も生ぜざるを得ぬ。無爲にして成し、事を興さず

して治めることができないから、有爲であることとなる。そうしてあらゆるものための施^{はたらき}を広く普くおよぼし、仁もて愛する場合には、その愛は私に偏するところが無い。故に「上仁は、有爲ではあるが、わざとらしいところは無い」のである。

仁の道徳といえども、有爲であるかぎり、充分でないところがあり、虚偽も生ずる。ましていわんや義の道徳、禮の道徳においておや。「上義は、爲すあり、以て爲す有り」を注する。

つぎに愛は、すべてのものにまつたく平等であることはできない。したがつてあるときには抑制し、あるときには促進して、眞を正しくみちびき、かく義もて理^{おさ}める場合には、枉^{まが}つたものを怒^{いかり}り直^{ただ}しいものを祐^{たす}け、彼の物事を助成し、此の物事を攻難する。そこには心に思つてするわざとらしさがある。故に「上義は、有爲にしてわざとらしさがある」のである。

義の道徳よりも、さらにレベルの墮落したものが、禮の道徳である。「上禮は、爲すありて之に應ずること莫ければ、臂を攘つて之に扔^{ちか}づく」の注にいう。

つぎにおしつけに義をそのまま實行することはできないから、いらぬ裝飾をもらい文徳^{ぶんとく}を修^{おさ}つて禮敬する場合には、好^{うつく}しい振舞いを向んで禮敬を行い、お互いに禮敬の丁寧さを比較する。したがつてそれが對等でないときには、忿怒の心が生ずる。故に「上禮は有爲であり、その禮に應^たえないと、腕まくりして詰めよつていく」のである。

おそらく王弼の時代には帝王はいよいよ仁・義・禮の道德を維持する中心かつ根源ではあり得なくなり、したがって仁・義・禮の道德も「有爲」であるを免れず、形式化し空洞化するのをいかんともし難かつたのであらう。これらの注は、仁・義・禮の道德そのものの否定であるよりは、形式化し實質を失つてきたそれらの道德の批判であるように思われる。それらが、かくも墮落した所以は、何であるか。「故に道を失いて後に徳あり、徳を失いて後に仁あり、義を失いて後に禮あり」を注する。

いつたい大なるものの至極はといえば、唯、道あるのみである。それ以下のものは尊重するに足りない。故に徳や業が盛大であり、萬物を有して豊富だというも、それぞれ、相應の徳を體得しているのであつて、それだけで完全であることはできない。故に天は「地のように」萬物を載することができず、地は「天のように」萬物を覆うことはできず、人は「天地のように」恵みをもたらすことができない。萬物は尊貴であるというも、無「爲」であることにもとづいて用を爲すのである。無「爲」をおいて外のものゝ體とすることはできない。無「爲」をおいて外のものゝ體とすることができない。「したがつて無爲をこそ體とする」から「萬物それ自身としては」大なるものであることができない。そのところを「無爲の道が廢れると無爲の徳が説かれる」と謂う。「ここではまだ」無「爲」であることにもとづいて用を爲し、その母なる無「爲」を徳としている故に自己は努力し

なくとも、あらゆる物は理められていくのである。それより以下のものについていえば、用の母なる無「爲」が廢れて無爲であることができないとき、あらゆるものゝための施を貴ぶ。あらゆるものゝための施ができないとき、正直であることを貴ぶ。正直であることができないとき、かざりたてた禮敬を貴ぶ。そのところを「無爲の徳が廢れると仁の道德が説かれ、仁の道德が廢れると義の道德が説かれ、義の道德が廢れると禮の道德が説かれる」と謂う。

無爲の徳があることとなり、つづいて仁の道德から義の道德へ、さらに禮の道德があることとなる、すなわち實質のない道德があることとなる究極の根據は、無爲の道が廢れることである。これらの道德が形式的でなくなり、眞實にこれらの道德であるためには、無爲の道がおこなわれ、無にもとづく用があらねばならぬ。この無爲の道を忘れさせている惡の根源は何であるか。「夫れ禮とは、忠信の薄きにして亂の首なり。前識なるものは、道の華にして愚の始めなり」を注する。

いつたい禮の道德が始まるのは、忠信が篤でなく、あまねくおよぶ單純なるおこないが陽えないところからはじまる。どんな責もやらないものがなく、機微あらば相手を制せんとねらうのである。そもそも仁の道德、義の道德は内面なる心より發れるものであるが、しかもなお有爲であれば虚偽となる。ましていわんや外面の飾りに努めていつまでもそのままでいることが

できるだろうか。故に「いつたい禮の道德というものは、人間の忠信の薄くなつたもので、世の亂れの首である」のである。

「ものごとを豫見するさかしらの知識」とは、人よりも前に知ることであり、下の道德の倫にほかならない。聰明さを竭して豫知し、智力をはたらかせてあれやこれやの事を計畫する。その情が有徳であるようにみえればみえるほど、姦巧はますます微に入り細にわたつてくる。名譽が豊であればあるほど、實質はますます喪われてくる。心配はするけれども事業は行詰り、努力はするけれども政治は藏れる。かように聖智を竭すといえども、民はそれだけですます害われるのである。しかしながら己のさかしらを捨て萬物のあるがままに任せるならば、無爲なるままに安泰であるのである。素樸なるありかたを守るならば、典制に順うこともない。萬物の獲得するところをそのままに聽して、自己の固守するところを棄てる。「ものごとを豫見するさかしらの知識」というものは、道の實なき華のようなもので、人を愚劣にする始まりである」のである。

かくいう王弼は、どこか曹魏三代の法術政治を非難しているかの如くである。後漢帝國の崩壊とともに仁・義・禮の道德、禮教的秩序は廢れてしまつてゐる。それを魏の帝王權をもつてはいかんともし難い、といつて嚴格な法術政治によつて束縛せんとするも、それは、ひつきよう「忠信の薄き」禮の道德を強制し、「ものごとを豫見するさかしらの知識」をはたらかせるにおわるのではないか。い

まや政治はどのようなべきであるか。かならずしも注にはなつていないが、「是を以て大丈夫は、其の厚きに處りて其の薄きに居らず、其の實に處りて其の華に居らず、故に彼を去てて此を取る」の内容を敷衍する。

故に苟しよく國を治むる母なる無(爲)を體得するならば、萬物が作るというもひき退ることなく、萬事がそのまま存するというも無理することがない。形のものを用かせるのでもなく、名目をかかげて統御するのでもない。故に仁・義の道德は顯かになり、禮敬の道德は彰れることとなる。そもそもそれらを大道に載づくようにし、それらを無名によつて鎮むるならば、とくべつに尙ぶ物もなく、ことさらに營う志もない。それぞれのものをしてその貞しいがままに任せ、ことごとくその誠を用かせるならば、仁の徳あること厚く、義を行うこと正しく、禮敬を守ること清らかであるのである。それに反してそれぞれが載づくところを棄て、生れたところを捨てて、でき上つた形のものを用かせ、聰明さを役かせるならば、仁にしても義にしても禮にしても、競走心をおこして誠ならんとする。故に仁の徳あること厚いのは、仁を用かせてそうあり得るのではなく、義を行うこと正しいのは、義を用かせてそうなるのではなく、禮敬を守ること清らかであるのは、禮を用かせてそうなり得るのではない。それらを無爲の道に載づくようにし、無(爲)なる母によつて統べるならば、それらを顯彰するもとくべつに尙ぶこ

ともならず、競走させることもない。かの無名なるものを用
かせるからこそ、名は實質をともない、かの無形なるものを用
かせるからこそ、形かたちのものは實質あるものとなるのである。：

これらに儒家の仁・義・禮の道德を否定する王弼をみてはならぬ
と思う。むしろ王弼は、いかんともし難く「有爲」であり形骸化し
てしまった仁・義・禮の道德を「厚くし」「正しくし」「清くする」
に、どうすべきかを問うていたのではないか。すでにして「本を棄
てて末に通ほる」法家主義は、破綻している。「本を失つてはならな
い。」「本」にこそ「復かえる」べきである。「本」とは何か。これらの道
徳をこれらの道德たらしめる「本」は、老子のいう無の道、無爲・
無名・無形の道、にはかならぬ。とこれが、王弼が無爲の道を説く
所以であり、そのかぎり無爲の道は、仁・義・禮の道德をあらたに
「顯」「彰」するための政治原理である。しかしさらに根本的には、
もともと老子に「道は常に無爲にして爲さざる無し。侯王、若しよ
く之を守らば、萬物はまさに自ら化さんとす」(三十七章)と説かれ
注にもしばしば「道は無形無爲なるを以て萬物を成済す」などと説
かれることからすれば、この無爲の道は哲學的眞理であつて、かな
らずしも「侯王」の政治原理ではない。聖人は、もとより無爲の道
に「處り」、「侯王」も無爲の道を「守る」が、萬物も無爲の道を
「宗こんぽう」とし、無爲の道によつて「生じ」「成済される」。さらに仁・
義・禮の道德も無爲の道に「載のつてこそ「厚く」「正しく」「清
らか」である。したがつて王弼の哲學において聖人のもとなる共同

體——そこにおいて侯王あり萬物あり仁・義・禮の道德もおこなわ
れる——は、かかる哲學的眞理としての無爲の道を根源としている、
それは哲學的な共同體になつてゐる、ということができようであらう。
もはや贅言する暇をもたぬが、王弼の老子注が、もう一つの重要
な道の定義「自然」をもつてゐることを、述べておかねばならぬ。
おそろくすでに老子に「人は地に法のりり、地は天に法のりり、天は道に法のり
り、道は自然に法のりる」(二十五章)とあり「……以て萬物の自然を輔
けて敢て爲さず」(六十四章)などとあり、それが莊子から淮南子な
どを経て展開してゐたのを承けるのであらう。王弼の老子注は、
「自然」という言葉を愛用するといつてよい。老子に「道は常に無
爲にして」(三十七章)とあるに「自然に順うなり」と注することか
らすれば、無爲の道といふ自然の道というも、ほとんど同義である。
「天地は仁ではない」(五章)とあれば、

天地は自然なるに任せて、無爲であり無造である。萬物は自
ら治おさ理つていく。故に「仁ではない」のである。仁であれば、
どうしても施めぐみ化を造つく立たえ、有恩であり有爲である。……聖人は
天地の徳を徳として合一いつぱいする。

といい、「天下は神なる器うつしであつて」人爲ではどうすることもでき
ない」(二十九章)とあれば、

萬物は、自然であることを性とす。故にそのあるがままに
因まかせることはできるが、人爲ではどうすることもできない。ね
がががままに通きせることはできるが、むりに執しすることはできな

い。……聖人は、自然なるままの至みに達し、萬物の情を暢^{ちやう}ばす。故にそのあるがままに因^{まか}せて人爲ではなにもしない。ねがうがままに順^{はたら}つて施^せけない。

という。ここでは唯、自然とは、天地が自然であるのであり、萬物の性であること、したがつて自然は萬物の存在の根據となる哲學的眞理という意味をもつことを指摘しておこう。自然は、もはや聖人のみの道ではなくして萬物の道であり、ただ聖人はそれに合一し、その至みに達しているのである。

以上、正始の音をかなでる清談社會の籠兒、王弼が周易を注し老子を注するところに、四つの基本要素よりなる帝王的聖人論があることを述べた。一、聖人は「寂然として至無」であることによつて、萬物の共同體をあつめている。二、聖人は「天下の至變」であつて、變化してやまない共同體に乘じ萬物の性命を正す。聖人がそのようであり得る根據は、三、無爲の道をおこない萬物を無爲の道に戴^{おさ}づかしめ、四、自然なるままの至みに達し萬物の情を暢^{ちやう}ばすことにある。そうしてそこにおいて聖人も、もはや必ずしも帝王でない聖人そのものであり、そのもとなる共同體も政治的ではなくして哲學的な共同體であることを言わんとした。わたくしには、王弼が、古來の中國文化の傳統、とくに帝王を中心かつ根源とする仁・義・禮の道德、を批判し、それを否定して、かかる聖人論を説いているとは考えられない。むしろいよいよ帝王權が實力を失い、魏三代の法術主義も破綻したあと、いかにして中國文化をおこすべきか、太平の

世を致すべきかと問うところから、中國文化の根源、さらに帝王政治の根源を哲學的に問わざるを得なかつたのではないかと思う。しかし大切なことは、中國文化すなわち帝王を中心かつ根源とする文化の根源が、もはや祭政原理としてではなくして哲學原理として自覺されるとき、まさしくそこから中國文化は少しづつ帝王を中心としながら、しかもかならずしも帝王に羈縛されない文化として展開しはじめるということである。もとより魏晉文化そのものが、かかる文化として展開しはじめていたのであり、何晏にしても王弼にしても他の思想家にしても、そのなかに生きて、それを哲學の言葉によつていい表していたというべきである。それにしてもその後ひさしく、かれらの名が「正始の風」とともに企慕される所以は、かれらの哲學が、魏晉南北朝文化の本流のうごき（そこにおける中國佛教の展開もふくめて）をはじめて自覺し、いい表したからであらう。わたくしには、その後の魏晉思想家たちの聖人論も、初期中國佛教の聖人論も、ここに述べた王弼の聖人論の四つの要素の、それをさらにととのえ、あるいはそれをさらに豊かにするヴァリエーションであるように思われる。もちろん、神仙的聖人論に由來する「聖人になる」という實存的な要素を別にして、である。

(三) 裴頠「崇有論」

齊王芳が即位し正始と改元してわずか九年すぎて、「その十年には大傳司馬懿が大將軍曹爽を殺して、魏の大權は移つた」という。

曹爽、何晏等の、おそらく政治原理としてはまったく非現實的であつたろう無爲の政治は、挫折。司馬氏のいわゆる「寛政」の復古政治がうごき出すとともに、その帝位篡奪のための三族におよぶ血の肅清があいつづく。かくして「魏室が未だ衰えざるに、機に乗じて權を竊んだ」といわれざるを得ない晉の帝王權も、畢竟、またいつ竊まれるか、わからぬものであつたろう。晉室の中華再統一と小康も、けつして安定した帝王權によるのではなく、ことごとに対立勢力を誅殺する恐怖政治とそれにもかかわらず帝王位を脅やかさぬかぎりいかなる勢力も放置する妥協政治によるであらう。いまは唯、かかる晉のどこか「竊んだ」といわれる帝王權を肯定する思想家たちの帝王的聖人論の一、二の例を附するにとどめる。

中國文化が「正始の風」にみられる方向にうごきはじめてからであらう。そしてその傳統の中心かつ根源が必ずしも帝王ならざる聖人にあり、したがつて貴族たち——皇室もふくめてである——が必ずしも帝王にかかわらざる文化を悦んだからであらう。何晏・阮籍を鼻祖とする、あたらしいタイプの士大夫が簇出する。裴頠の傳にいう「……世に高名ありながら、口に浮虚を談ず。禮法に違わす、祿を尸にし寵を耽する。仕えるも事を事とししない。……聲譽は太だ盛んであり、位は高く勢は重いが、物務に嬰わされないようにする。かくしてつぎからつぎへと放效して風教は陵に遅えてくる」と。ここに一方では世に聲譽あり貴顯の位にありながら他方では清談を樂しみ方外に遊ぶ六朝貴族の原型がある。晉室もようやく衰亡する

さいの忠臣、裴頠の崇有論は、かれらの「虚誕の蔽きを釋する」の論である。時勢に抗する復古主義の論である。この論の帝王的聖人論を読みとつてみよう。

聖人は「大いに厥の極を建て、羣生を綏理め、物に訓えて範を垂れる」という。おそらく「總じて群物の根本を混める宗極の道」を體していること、さらに「至無」であることすら、暗に前提されている。しかしこの論は、それはさておいての論であつて、聖人、いかにあるかは、論じない。むしろ「聖人、政を爲すの由」すなわち聖人いかに政治すべきか、さらにはその政治を實際に司る士大夫はいかにあるべきか、を説く。したがつて王弼が聖人そのものの存在を哲學的に思惟していたのと、同一次元で比較することはできない。共同體についても、裴頠のいう有の共同體のあり得る根據を哲學的に究めれば、王弼のいう無の共同體となるであらうが、そのことはさておいて、聖人が「政を爲す」とき、そのもとなる共同體はいかにあるかを説くにとどまる。もちろん、そのかぎりでは理路整然、まことに「世の名論」である。

はじめにまずその政治的共同體を存在論的に基礎づける。

いつたい、總じて萬物の根本を混めているのは、もつとも宗の道である。方が族ごとに異っているのが、ひとびとの品である。形象がひとつひとつ分れているのが、生きているものの體である。さまざまな化育の感應が綜べられているのは、理迹を原とする。そもそも品ごとに族をつくつていのであるから、

「それぞれの品が」稟^{くら}けているものは、偏^{ふかん}である。偏^{ふかん}であれば、それだけでは充足しない。故に外なる資^{たすけ}に依存する。したがって生きているものが尋^{もと}めなくてはならないのは、理^{せい}である。理^{せい}が具體化するのには、有^{あり}に「において」である。有^{あり}が必須とするものは、資^{たすけ}である。資^{たすけ}のうちで適合するものは、宜^{よろ}しきものである。その宜^{よろ}しきものを撰^{せん}びとるのは、人間の情である。

王弼^{わうびく}がもつばら根本へさかのぼつて聖人と「もつとも宗^{こんほん}の道」とを思惟したのに比し、裴頠^{はいえん}の論は、さまざまな品にある、ひとりひとりの生あるもの、有^{あり}が、いかに理^りめられるか、のみをいう。

「生を實^{じつ}する」「生を保つ」「有を全うする」「有を濟^なす」というのが、その基本の立場である。そこからして「いつたい至無なるものは、いかなるものをも生ずることはできない。故に始めて生ずるものは、自ら生ずるのである。自ら生ずるものは、必ず有を體とする。……生は、有を己の分としているから、虚無なるものは、有が〔生じたとき、あとに〕遺^すてさつたものである。故に養われ化されるところの有を、無用のものが全うすることはできない。理^りめられ有であるところの衆^{たみ}に、無爲のものが循^{したが}うことはできない。……」という無用、無爲の批判が歸結する。しかしわたくしには、これは、無の政治原理の批判ではあるが、無の哲學原理の批判ではあり得ないと思われる。「生を實^{じつ}する」「有を全うする」レベルにおいて無用と無爲が用をなさないというのであつて、「もつとも宗^{こんほん}の道」が無用であり無爲であることを否定してはいないからである。ところでさまざまな品

にある、ひとりひとりひとりの生あるもの、有^{あり}は、いかに理^りめられるか。まず「品ごとに族^{くわス}をつくつていのであるから、稟^{くら}けているものは、偏^{ふかん}である。」という。わたくしには、この品が具體的にどのような品であるか、詳かでないが、ともかくひとつひとつの品がさまざまに偏^{ふかん}であることによつて「貴賤」があり、それぞれの行動に「吉凶」がある。そこで賢人君子は、それらのあいだに「往と復を觀、中庸のところを稽^{かんが}えて務を定める。」すなわち「……兆庶^{たみきもち}の情は、ひごろ習つているところを信^{まこと}であるとおもふ。ひごろ習つておれば、心からその職業に服する。かれらが職業に服するところを、よく理^り然^{まこと}ていと謂^いう。故に君人は、慎重に教えずなくてはならない。〔それぞれの品にふさわしく〕政治と刑罰を班^{くわん}ち、一切の務を百姓に分割して委任し、それぞれに〔士・農・工・商の〕四職を授ける〕のである。そうすれば、かれらは「天の道をふみ用い、地の利を分ち、躬^{つとめ}らその力任^{つとめ}をなし、勞^{はたら}いた後に〔その報酬を〕饗^{かう}ける」であらう。かく政治體制がととのえられるとき、ひとりひとりの生あるもの、有^{あり}は、どのように生きていくべきであるか。「仁順に居り、恭儉を守り、忠信に率^{しやう}い、敬讓を行^{こう}う。志^{こころ}は盈^みつるまで求めることなく、事は過ぎるまでふみ用^{おも}うことはない。」何晏、阮籍、さらには王衍などの「悠悠の徒」は「吉凶の禮に忤^{そむ}き、容止の表^{すがた}を忽^{ゆる}にす。長幼の序を瀆^{たふ}棄^り、貴賤の級を混漫^{こんまん}す」と批判して、裴頠^{はいえん}が、とくにいわんとしたのは、つぎのことであつたらう。

たしかに「盈^みつるまで求めて」はならないし「過ぎるまで用^{おも}つ

て」はならない。「欲が衍るれば患は速かにやつてくる。情が佚であれば怨は博きにおよぶ、恣を擅まにすれば攻を興す、利を専らにすれば寇を延く」。かといつてひたすら「簡き損す」ことが善であるのではなく「無を貴ぶ」ことにはならないと。くり返して述べる。「まことに盈ちたる欲は損らすべきであるが、有を絶つてよいしいわけではない。過ぎたる用は節制すべきであるが、そこに貴ぶものが無いというわけではない」と。また「老子は靜にして一なるの義を甄擧にしている。人をして釋然として自ら夷かならしむるものがある。易の損・謙・艮・節の旨にも合つているのである」とも。裴頠が、「國教の陵に遅える」を憂え、「……ことごと正しきを釋するのでなければ、無家の義を奪うことはできない」と悲愴な決心で著したこの一論も、どうやらかかる「大善なる中節」のあるべきを論證するものであつた。もしそれに反して中庸をふみこえ「有を賤しむとすると、どうしても形を外にする。形を外にすると、どうしても制を遺れる。制を遺れると、どうしても防を忽る。防を忽ると、どうしても禮を忘れる。禮も制も存しないとすれば、政を爲すにも以がない」こととなるというのである。それは、おそらく政治原理としては正しい。しかしもしこの裴頠の崇有論を批評せんとならば、つぎのようにいわざるを得ぬ。曹魏王室の法治主義も、さらには曹爽、何晏の無爲の政治原理も破綻したあと、それに對する反動としておこつた司馬氏の「寬政」の政治原理をいい現してはいるが、それは反動であるにとどまる、すなわち帝王權の不安

定性こそ、あらゆる問題の根源であるときに、帝王權がいかにある（べき）かは不問に付して、それにもとづく政治が中庸であるべきことのみを論ずる。したがつて魏晉思想史の「無」を思惟せずにはすまされない流れからすれば、やはり一つの反動であるにとどまる、と。どうしたつて裴頠の有の政治原理によつては、王弼の無の哲學原理は否定さるべくもない、むしろ後者が展開してついに前者を根據づけるであらう。その方向への胎動が、すでに裴頠につづく思想家郭象の莊子注にみられるのではないか。

（四）郭象「莊子注」

外には邊境よりしてようやく中國内地に遷入する匈奴・氐・羌・鮮卑族等が「關中の人、百餘萬口なるに、多かれ少なかれ、戎狄は半ばに居る」こととなり、かれらは「隙を俟い便に乗じて、いつ横逆をなすやも知れぬ」と「徙戎の論」が叫ばれる。が、内にはそれどころではない。「蒙蔽」な惠帝をあやつる楊后とその外戚も「私情に愛溺し」、つづいて楊后を廢して庶人に貶した賈后とその外戚も「六宮に虐を肆にする。」かくして忠臣、張華と裴頠が「淫網に陥り……劍を承くる」を最後に、すでに「政は亂れ、朝は危うかつた」晉室は、そのまま「骨肉、相い殘する」八王の亂にのめり込んでいく。もはや帝王權など、どこにも存在しない、といつてよい。郭象は、惠帝を最後に奉じた第八王、東海王越に「職を任され、權に當つた」という。かれにとつて帝王もしくは聖人は、どの

ようであらざるを得なかつたか。——それについては福永光司氏の卓論二篇などに論じつくされているのであるが、この稿の行論の必要上、ごく簡略にも、そのもはや帝王的ならざる聖人論を述べておかねばならぬ。

魏晉の思想家たちが、とくに易と老子と莊子と論語を撰んで注し論じたのは、それらの古典にしたがつて思惟してこそ、かれらに課せられていた課題、いかにして魏晉の歴史的必然性において中國文化をさかんにし太平を致すか、に答えることができると思ひたからであつた。さきに王弼が易と老子を注し論じ、中國文化の根源なる道を思惟していること、それが四つの構造ある帝王的聖人論であることとを述べた。すなわち(i) 聖人は「寂然至無」であることによつて、そのもとに天地でもあり萬物でもある共同體を統べ會めている。(ii) 聖人は「天下の至變」であることによつて、變化する共同體を通じてしめ、萬物の性命を正す。(iii) 聖人は無爲(にして自然)であり、(iv) そのもととなる共同體は(無爲にして)自然である。おそろくかかる四つのありかたをもつた根源の道にたち歸ろう、あらたなる中國文化はそこから創造されるであらう、というのである。ところで魏末から晉にかけての思想家たちは、より多く莊子をまなび莊子を注することによつて、その同じ中國文化の根源なる道を思惟しているが如くである。阮籍も然り、向秀も然り、などである。そうして上述したように裴頠が崇有論を著すにあたつて「聲譽、はなはだ盛んに、位は高く勢は重きも、物務を自ら嬰らしめない。かくして相い

放效いて、風教は陵に運える」と深く患えた王衍の徒も、また「王・樂」と並び稱される樂廣も、すなわち、いわゆる元康「放達派」もどちらかといえば、莊子の逍遙遊をまねび、實踐する者であつたろう。それが、かならずしも帝王ならざる聖人の遊びであり、ひとまず帝王權を肯定し、しかもそれからより自由な、より奔放な遊びであつたからにちがいない。王衍のサロンにデヴューした郭象は、「象が言うのを聞いてみると、河を懸にして水を瀉しているようなものだ。どれだけ注いでも竭まらない」と評されたという。また郭象の莊子注が、向秀の莊子注に負うところ、はなはだ少くないことも、よく知られている。われわれは、ようやく「中原傾覆する」さいの郭象の莊子注に、魏晉における莊子學の傳統の一つの集成をみるができる。否、のみならず、それが「魏晉における儒家思想と老莊思想の調和と融合の趨勢の一頂點」であり、かつ「東晉以後の佛教思想の受容において大きな思想的役割を果たした」ことも、つとに指摘されたところである。しからばそこに、どのような(帝王的)聖人論をみることができるか。

わたくしは一言にしていえば、王弼の四つの構造をもつた聖人論が、二つ、さらには一つの構造をもつたそれへと、ふかまつていくところに郭象の聖人論があると思う。もし郭象の莊子注のもつとも基本の言葉として「逍遙遊」と「萬物齊同」とをあげるとすれば、上述の(i)と(ii)は前者へ、それとともに(iii)と(iv)は後者へと融合し、しかもそれらは同一の本質に屬する二つの成分となつていて、とても

であろう。しかし「無心」であるとは、さらにいえば、「無待の
人が統べるに彼を遺れ彼を忘れる」「無己なるが故に物に従う」な
どの「無待」「無己」とも、「天地を忘れ萬物を遺れる」などの「忘」
とも「萬物の」自然なるに任せて是非を忘れる」などの「任」とも、
さらには「淡然自若」とも、一つのことである。それらは、帝王も
しくは聖人が、消極の極限たるべきをこそ、いう。しかしここにお
いて消極の極限とは、けつして恵帝が無能力の極みであることに盡
きない。かえつて主體的に實踐的に、さらには實存的に、消極を極
めるべきことこそある。かく消極に、消極に……そうして實存的
に徹底するところから、かきりない積極が、はじまる。「無心」↓
「冥物」が、その根據である。「無心」によつて實存的に個の根源に
冥合することが、そのまま「冥物」、あらゆる物の根源に冥合する
こととなる。「内にその身を放つ」ことが、即ち「外に物と冥し、
衆と玄同する」ことと一つである。「無心」であり「身を放つ」こと
によつてこそ、そこに根源の「萬物一體」がひらけてくるといつて
もよい。かかる「冥物」は莊子注に「物と冥さざる無く、化と一な
らざる無し」、「物と冥して大變に循う」、「冥然として造化と一にな
る」などである。聖人は「内に冥して……無心である」ときに、唯
々、靜的に「物に冥する」のではなく、むしろ動的に「大變」であ
り「造化」であり、日々に新たに千變萬化する萬物に冥合する。
「冥物」のこのかきりない動性が、そのまま「冥物」↓「玄應」であ
る。「玄應」が積極の極限であり、自由自在であるところを、「外に

遊ぶ」という。かくして「内に冥まる」ことは、消極の極限即ち積
極の極限といういわば辯證法的構造をもつことによつて、そのま
ま「外に遊ぶ」ことである。すなわち「内に冥まる」こと、ふかけ
ればふかいほど、それだけ自由自在に「外に遊ぶ」のである。とす
ると、つぎに聖人が「内に冥まつて」極まつているとき、その「外
に遊び……有に順う」ことは、どのように極まるか。

……天地の正しきがままに乘る者は、そのまま、萬物の性に
順う。六氣の辯を御する者は、そのまま、變化の塗に遊ぶ……。
かくの如くであるからには、どこまで往こうと窮り無い。遇う
ところ斯に乗るのであるから、いかなるものも相待しない。こ
うあつてこそ、至徳の人にして彼我を玄同する者の逍遙である。
……いつたい、物に冥し大變に循う者のみが、相待するところ
無くして、常に通ずることが出来る。それも自ら通ずるのみで
はない。相待するところ有る者に順い、その相待するところを
失わざらしめる。しかして相待するところを失わないのである
から、大通に同じである。……（逍遙遊篇注）

ここに「至徳の人」が外に「逍遙」遊ぶとは、一つには、「天
地の正しき——自然なる——がままに乗り、萬物の性に順う」こと。
「至徳の人」は、はなはだ實存的に、無心にして冥物している。と
は、身を放ち、彼我を忘れ……して、その主體の根源、實存、に歸
るとともに、萬物なる共同體へと冥合している。いわば身心が脱落
し主體が脱落して實存へ歸ることと、一つに、「天地の自然なるまま」

「萬物の〔あるがまま〕の性」などとして、萬物齊同の共同體（の眞理）がリアライズされてくる。したがって「至徳の人」が……に「乗り」「順う」とは、その實存が自由自在であり、かつ萬物齊同の共同體の「日に新たな流れ」と一體になっていることにほかならぬ。しかし聖人は、唯、それと一體なるのみではない。「逍遙」するとは、つきに「いかなるものにも相待せず、つねに自ら通じ、萬物をして相待するところを失わざらしめ通ぜしめる」こと。聖人が聖人であるには、「無爲にして爲し」、「治めずして治める」というところがなくてはならぬ。古聖王とは、仁の至みがきわまつて「無親」であり、孝慈がきわまつて「兼忘」し、禮樂も「己の能くする」ところに復り、忠信も「天なる光」を發しているのであるが、かく無親・兼忘・己能・天光——すなわち無爲・自然——であることによつて「その長波の蕩うところ、また高風の扇ぐところ、物の宜しきを暢ばし、民の願いに通う……」というのではなくてはならぬ。そうあつてこそ、「大通」である。しかし無爲・自然であることによつてかえつて「爲し」「治め」「大通する」とは、「萬物の自ら爲すに任せ」「萬物の自然なるままに任せる」、かくして「すべてを自然の場に放つ」ことであらう。したがつて聖人の「爲」「治」「大通」は、そのまま萬物齊同の共同體の自らなる「爲」「治」「大通」であるといつてよい。ここにわれわれは、聖人の逍遙遊の根據が、萬物齊同の共同體にあるのを見る。結論しよう。聖人の逍遙遊は、「無心」→冥物→玄應→逍遙→大通」という構造をもつ、

しかもそれらは、それぞれに萬物齊同の共同體を根據にしていると考えられる、すなわちそれにむかつて「無心」であり、それと「冥物」し、それに「玄應」し、それにおいて「逍遙」し、その「大通」そのものでもある、と。

おそらくかかる莊子の聖人の逍遙遊にまなんであらう。魏晉の思想家たちがあちこちのサロンなどに逍遙遊を實踐しはじめたときには、その根柢に萬物齊同の共同體がリアライズされていたのである。のみならず元康の頽廢から永嘉の混亂へとふかまればふかまるほど、惠帝の無能力もあい俟つて、あり得る政治として、逍遙遊的なものはかにはなかつたであらう。そこにも、たとえば名臣、張華の鷦鷯賦に「……林に巢ごもるも、一枝あれば足り、食うにも、ときどきに數粒あれば足る。……命に委せ理に順い、物とともに患無し。……」とか東海王越のもとにあつた庾敳の意賦に「……榮も辱も、もとより貫くものは同じであり、存も亡も、もともと均齊しい。……」などと萬物齊同のリアリゼーションがあらわれている。その傳統の總括、郭象の莊子注において、いうところの萬物齊同は、どのような構造をもつか。曰く、

天地とは、萬物を總るめての名である。天地の體となるのは、萬物であり、萬物が正しいには、どうしても自然であるよりほかにはない。自然であるとは、わざとらしい作爲なく、自然になつてゐることである。されば大鵬が高く飛ぶことができ斥鷃が下く飛ぶことができるのも、椿木が長命であることができ朝

菌が短命であることができるのも、すべてこれらは、自然にしてそうあることができるのであり、わざとらしく作爲してそうあることができるのではない。わざとらしく作爲せずしてそうあることができるからこそ、正しいのである。したがつて天地の正しきがままに乘る者は、そのまま、萬物の性にしたがう。

〔逍遙遊篇注〕

萬物を總^{つづ}めて天地とよぶのであるが、あるものは高く飛び、あるものは下^{ひく}く飛び、あるものは長命であり、あるものは短命であるなどなど、かぎりなく多であり、かぎりなく異なる。しかしそれは、天地の正しきがままに乘る聖人にとつては、そのように多・異であるにとどまらぬ。かれのもとには、萬物それぞれを萬物それぞれならしめる、ある根源の一なる場——ここでは自然といわれる——がひらけている。この自然なる根源の場は、より嚴密には、つぎのような構造をもつ。(i) それは萬物それぞれのもとにあり、それぞれをもつとも固有にそれぞれたらしめている。高を上に、下を下に……というように、いふなれば個の存在の根源である。しかし、(ii) それは、そのまま、天地なる萬物を全體としてあらしめている。いまここにあるのであるが、萬物すべてを「正しい」ようにしている。いふなれば全體の存在の根源である。したがつて、(iii) もし個を a b c ……と表記し、それぞれのものとなる全體を ABC ……と表記するならば、この自然なる場は、つぎのような構造をもつといわざるを得ぬ。すなわち a と A 、 b と B 、 c と C ……のあいだには、なん

らか \parallel ともいえる。あるつながりがあるが、 a が A に冥合せんとし、また a のもとに A が現成せんとするという意味で、そのつながりを $a \uparrow A$ 、 $b \uparrow B$ 、 $c \uparrow C$ ……と表記するならば、 $a \# b \# c \# \dots$ であるにもかかわらず、 $A \parallel B \parallel C \parallel \dots$ である、と。もとより萬物齊同とは、 $a \uparrow A$ を介して a のもとに $A \parallel B \parallel C \parallel \dots$ がリアライズされることである。 b 、 c ……についても同様。もつとも根本の問題は、 $a \uparrow A$ 、 $b \uparrow B$ 、 $c \uparrow C$ ……における \uparrow なるつながりの本質をどう理解するか、にあるう。いまは、唯、二つの引用によつてその理解に資する。はじめに曰く、

いつたい形だけで相^{あひ}對^{たい}するならば、太山は秋のけだものの毫^けよりも大きい。しかしもし、それぞれのものが、それぞれの性分に據^よづいており、それぞれのものが、それぞれの究極のありかたに宜^{かな}つているところからすれば、形が大きいといつても、餘分のものがあるわけでもなく、形が小さいといつても、不足のものがあつたわけでもない。だからそれぞれのものが、それぞれの性において足りているところでは、秋のけだものの毫^けだけ小さいのでもなく、太山だけが大きいものでもない。もし性のままだに足りていることが大であるならば、天下の足りているもので秋のけだものの毫^けに過ぎるものはない。もし性のままに足りていることが大でないといふのであれば、太山といえども小であるといつてよい。故に曰う「天下の秋のけだものの毫^けの末^{さき}よりも大なるものはない、太山も小さい」と。太山が小さいので

あれば、天下に大きいものはない。秋のけだものの毫^ひが大きいのであれば、天下に小さいものはない。小なるものも無く、大なるものも無い。壽なるものも無く、夭なるものも無い。それ故、蟪蛄も、大椿を羨むことなく、欣然と自得しているのである。斥蟪も、天池〔の魚〕を貴ぶことなく、榮願はみち足りているのである。もし天然なるままにおいて足り、それぞれの性命に安んじているところからすれば、もとより天地といえども、壽だというわけにはいかぬ。我と並^{ひと}しい生^いであるのである。萬物といえども、異つていてというわけにはいかぬ。我が自得しているのと同じく自得しているのである。されば天地の生^いも〔我の生^い〕並^{ひと}しい。萬物の自得も〔我の自得〕一であるのである〔齊物論篇注〕。

太山も小さい、秋のけだものの毫^ひも大きい、小なるものも無く、大なるものも無く、壽なるものも無く、夭なるものも無い……、そもそも所以は、それぞれの性分に據^{もと}づき、それぞれの究極のありかたに宜^{かな}い、性において足り、性のままに足り、それぞれの性命に安んずるところにある。萬物齊同のぎりぎりの根據は、それぞれが「性のままに足る」こと、「自得する」ことにある。「性」とは、もとより中國思想の根本概念の一であり、いまここに忽忽に論ずるべきではない。しかし中庸の「天の命ずる之を性と謂う」によるも、「性」には、天もしくはなんらか全體なるものが、それぞれの個に、命ずるというしかたでかわつてくるところ、との意味があるであ

らう。「性のままに足る」とは、それぞれの個が、「性」にしたがい、そのもとなる「性」をリアライズし、そのことによつてなんらか全體なるものをリアライズしている、そうしてそのまま足りていることであらう。自得するというのも、それぞれの個のもとに、それぞれの個の根源として、かの自然なる場、なんらか全體なるものが、リアライズされていることにほかなるまい。それ故秋のけだものの毫^けとか太山とか蟪蛄とか大椿とかが、それぞれ「性のままに足る」とは、 $a \uparrow A, b \uparrow B, c \uparrow C \dots$ ということであり、それらが齊同であるとは、それを介してそれぞれのもとに $A \parallel B \parallel C \parallel \dots$ がリアライズされていることである。しからばそれに對して $a \downarrow A, b \downarrow B, c \downarrow C \dots$ を介して、 $a, b, c \dots$ のもとに $A \parallel B \parallel C \parallel \dots$ がリアライズされることもあるであらう。曰く、

いつたい、あるいは小さく、あるいは大きく、殊なるのであるが、自得の場に放たれるれば、それぞれの物は、その性のままに任し、それぞれの事^{こと}は、その能うところに稱^{かな}つてゐる。それぞれ、その分^{ぶん}にびつたり當つてゐる。「そのように」逍遙するとは一である。（逍遙遊篇注）

かように自得の場に放たれ、その性のままに任し、その能うところに稱^{かな}い、その分^{ぶん}にびつたり當つてゐる、というところから、それぞれの物の逍遙が、定義されている。しかしそもそも自得の場に放たれ、その性のままに任し……とは、すでに述べたように、それぞれの個のもとに、なんらか全體をあらしめる自然なる場、さらにい

えば萬物齊同の場がリアライズされていることである。そうしてそのことは、すなわちそれぞれの個の主體的・實存的なはたらきからいえば無心であり冥物し玄應し逍遙し大通すること、しかもそれが萬物齊同の場にもとづいていることにはかならない。それぞれの個がそのもとになる萬物齊同の場にあるとき、自得し性足することは $a \uparrow A$ であり、逍遙遊することは $a \downarrow A$ であるが、それらは一つのこと $a \updownarrow A$ である。したがってここに定義される小・大なる物の逍遙も、さきに論じた莊子的聖人の逍遙も、一つのことではなくてはならぬ。

……帝堯も許由も、それぞれ、そのゆき遇うところのままに靜かである。そうあるからこそ、天下にあつて至も實なるものである。それぞれ、その實を得ているとすれば、わざとらしく爲作することは、何もない。自得しているのみ、故に堯と許との地は異るといえども、逍遙するところにおいては、それらは、一である。(逍遙遊篇注)

魏末から晋にかけての思想家たちに漸く萬物齊同の場が自覺されてきたとき、それは唯秋のけだものけだものの毫と太山とか、蠅蛄と大椿とか、大小、壽夭のみの齊同であつたのではない。より根源的に、そしてより直接的に帝堯と許由、さらにいえば帝王と隱者の臣下の齊同こそ、かれらにもつとも切切なるものであつたろう。そこにこそ、帝王権がいよいよ中國文化の根源たり得なくなつてきたときの魏晉貴族たちの自己存在の自覺がある。帝堯も、その本質のありかたに

おいては、靜かであり實を自得し逍遙している。許由も、まったく齊しくそうだ。だからといつて「わざとらしく爲作して治めるのは堯だ。みずから治めざるに堯がよつてもつて治めることができるのは許由だ」とまでいう俗論は「失えること遠い」が、しかしいまや帝王がどうみても帝王でない世には、帝王ならずとも、かれら魏晉貴族も、許由の如く靜かにして實を自得し逍遙するなら、中國文化の根源なる道を體し得るのではないか。——おそらく古來の中國文化においては帝王ひとり、その根源なる道を體し、その中心となつて、それを繼承しそれを再創造する主體であつたろう。臣下にしても民にしても、帝王中心の秩序に屬することによつてのみ、そのまま中國文化に參與することができたのである。しかしいまやその帝王が帝王たり得ないではないか。もし莊子にいう如く無心にして冥物し逍遙するなら、かれら貴族も、その根源なる道に歸り、そこからして中國文化を繼承し再創造し得るにちがいない。というように自覺したからこそ、かれら魏晉貴族は、逍遙遊をまねび、萬物齊同の場を體さんとしたのではないか。さきの記號をもつていえば、古來の中國文化にあつては帝王のもとにのみ $a \updownarrow A$ ($B \parallel C \parallel \dots$) が満足にリアライズされていたのであり、 b, c, \dots は、 a のもとなる秩序に臣民として屬することによつてのみ、 A ($B \parallel C \parallel \dots$) なる根源の道にかかり得た。しかし魏晉においてはたしかに帝王も $a \updownarrow A$ であるであろうが、かれら貴族たちも $b \updownarrow B, c \updownarrow C, \dots$ であり、そのことによつて $A \parallel B \parallel C \parallel \dots$ を體し得ることが自覺

されてきたのである。もし魏末より晋にかけての諸思想が、なんらか萬物齊同をテーマとせざるを得なかつたといえるならば、それは、まさしく莊子の萬物齊同によつてこそ、かれら魏晉貴族の自己存在の自覺、もしくはその肯定を、いい表し得たからであろう。もちろん秋のけだものの毫と太山、斥鷃と天池の魚、蟪蛄と大椿などなど、たわいない譬喩に寓してであるにしても。

どうしても二つのことを、つけ加えておかねばならぬ。ここに述べたように魏晉貴族が、みずから逍遙遊を實踐し、萬物齊同の場をリアライズしはじめたとは、古來、帝王政治の根據であり、また帝王中心の文化の根源であつた道——哲學的眞理——が、ようやく帝王の力から解き放たれて、かれら魏晉貴族のもとに哲學的眞理そのものとして自覺され、かれらのより自由な文化活動の根源となつたということであろうが、かように哲學的眞理がそのまま哲學的眞理として自覺されるところから、二つのことが歸結する。一は、帝王政治の哲學的眞理からする自覺的肯定であり、他は、「迹」と「所以迹」との區別である。ごく簡単に説明して、それぞれについて郭象の注を一つあて引いておく。

いくつもの「道德論」において儒家的徳——政治・倫理——を、老莊の道——哲學的眞理——によつて根據づけることが論ぜられ、儒家の聖人と老莊とが「將無同（同じではありませんまいか）」とさわれるこの時代には、ややもすると老莊の道のみを、きり離して重んじ、無爲・自然を單なる反政治・反倫理と看做すこととなる。つ

いには元康の放達派ともなれば「論じて虚無を喋喋すれば玄妙であり、官にあつて所司を親にしなければ雅遠であり、奉身えて廉操を散すれば曠達であると思ひ込む」。しかしそれは、そうあつては誤りだと郭象はいう。そもそも何晏・王弼以後、魏晉思想家たちが問わざるを得なかつたのは、中國文化——儒家的徳を中心とする——を再創造するべき、その根源たる聖人いかにあるか、である。

そこからして聖人は、易經傳の道、さらに老莊の道を體する、と思惟されていつた。されば老莊の道といえども、儒家的徳をあらしめ、根據づけこそすれ、單純に否定するのではない。ここにおいて根本的に重要なことは、それらのつながりの認識である。老莊の道は形而上なる道であり、儒家的徳は形而下なる器であるが、いわばレベを異にしてつながっている。聖人は「寂然至無」であることによつて老莊の「道」を體しているが、そのまま「天下の至變」であることによつて儒家的「徳」を用かせている。上述に察せられる如く、かかる聖人の「寂然至無」にして「天下の至變」なるありかたが、郭象の「逍遙遊」となり、そのもとなる「道」と「徳」のつながりが、その「萬物齊同」となつて繼承されている。おそらくそれが、魏晉思想史の中心にある、聖人のもとなる道——哲學的眞理——の構造である。したがつて魏晉貴族たちがみずからの存在として自覺しはじめた哲學的眞理も、その同じ構造をもつのでなくてはならぬ。かれらといえども、單なる儒家的政治・倫理よりの逸脱をもつて、無爲・自然であり、老莊の道であるとするのは、かれらの倨傲であ

と、かく批判してであらう、郭象はいう。

……ここに「神人」とは、今のいわゆる聖人である。いつたい、聖人は、廟堂の上にあるといえども、その心は山林の中におけると異ならない。そのことを世のひとは、だれも、知らない。だから聖人が黄屋のくるまに載り、玉璽を佩びているところばかりを見て、かつてに「さぞかし聖人の心を纏縛わづらわせることであらう」と思い込み、また聖人が山川を歴めぐりあるき、民事を一緒になつてするところばかり見て、かつてに「さぞかし聖人の神を憔悴まじろさせることであらう」と思い込む。至ままつた上にも至まつた者が、そのままで虧きくところのないことを知るはずもない。ここでは王者の徳ある者を言わんとするのであるが、藐姑射の山にあるが如くにいうのは、世のひとが識るべくもないことを明らかにせんとするのである。だからこそ、それを地の絶はつる外に託たくしていい、また視聽のおよばぬ表おもに推おぼしていうにすぎない。(逍遙遊篇注)

莊子に「藐姑射の山の神人」は、世に識られざるしかたで「廟堂」にあつて天下の化を陶鑄するといえども、そのまま「山林」にあつて玄を體し妙を極めるにひとしい聖王の心をいう、とは、いかにも牽強な註釋である。しかし魏晉思想史における聖人のもとなる道——哲學的眞理——の展開からするならば、それは、當然、歸結すべき聖人論である。それにもとづいて魏晉貴族は、みずからの政治・倫理を肯定することもできたのである。

ところでそのような哲學的眞理のふかまりは、さらにもう一つの重要な思想史的歸結をもたらした。上述したように、古來の帝王的聖人が、かならずしも帝王ならざる聖人として思惟されればされるほど、そのもとなる道も、帝王のもとを離れて、そのままの哲學的眞理として自覺されるようになる。そして魏晉貴族がみずからの存在として道を自覺はじめたところでは、それは、もはや、かれらのもとにもあまねく存在する哲學的眞理となつてゐる。郭象の莊子注ともなれば、ほとんどまつたく帝王的ならざる聖人の實存のありかたが「逍遙遊」であり、また大小・壽夭などにかかわらず、帝堯のもとにも許由のもとにもあまねく存在する哲學的眞理が「萬物齊同」である。ここまでふかまり、ひろまつたところから、堯舜などの古聖王をふりかえるとき、「堯舜とは、世事の名にすぎぬ。……いま堯だ舜だといつてゐるのは、堯舜の塵垢粃糠に名づけるのみ」という場がひらける。堯だ舜だと史傳にいわれるのは、唯々堯と舜であるのではない。そこには、どうしても「神人の實」があるのでなくてはならぬ。「神人の實」とは、ここに論じたような聖人すなわち無心にして冥物し「逍遙遊」し、そうして「萬物齊同」を體する聖人たるの實であらう。それは、いわば實存と哲學的眞理そのものであつて、もはや固有名詞ではない。そこにおいて堯舜などの具體的存在は「迹」にすぎず、かれらにこと「寄」せていいあらわされる萬物の「眞性」——萬物それぞれが「逍遙遊」している、したがつて萬物が「齊同」であること——こそが「所以迹」である。し

てみると「所以迹」なる實存と哲學的眞理においては、萬物それぞれが「逍遙遊」し「齊同」であるのであり、そのうちでとくに聖人が「迹」しているのは、その眞性を「得」している——リアルにリアルイズしている——ところにあるといえるであらう。莊子注にいう。

いつたい堯とか舜とかの帝王の名は、みな「迹」であるにすぎない。わたくしは、その「迹」にこと「寄」せるけれども、「迹」がそのままたくしであるのではない。それ故、骸する者は、世がのちになればなるほどますます骸し、その「迹」もますます粗惡になつてくる。しかしそれが粗惡であるか玄妙であるかは、塗が夷かであるか險しいかのちがいであるのみ。逍遙して遊ぶ者がみち足りていることには、いかなるときにも改りはないのである。それ故、聖人は一であるにかかわらず、堯と舜と湯と武との異がある。これらの異を明らかにするのは、時世の名であるにすぎぬ。それらは、聖人たるの實を名づけるものではあり得ない。故に堯だ舜だというも、堯と舜だけではない。したがつてかれらは矜やら愁を「貌」にあらわして仁義の「迹」をおこなうといえども、「所以迹」は、もともと完全であるのである（在宥篇注）。

いかなるときにも改りはない。聖人は一である！——しかし堯と舜と湯と武とがさまざまに矜やら愁を「貌」にあらわして仁義の「迹」をおこなうのは、時世がのちになればなるほど險しくなつて

きたからにすぎぬ、と、これは、魏晉における聖人論もしくは「道」と「徳」の論が、ようやく郭象における逍遙して「遊」び、萬物齊同を體して「みち足りる」聖人の哲學にまで展開したところから、いわれている。かかる聖人が「聖人たるの實」なればこそ、聖人はいついかなるところにても一であり、堯も舜もその「迹」であるにすぎないのである。いまや、塗炭の險しさに生きる魏晉貴族にとつて、それはまた、あらたな生の可能性をひらく哲學でもあつたらう。かれらも、もし逍遙遊し、萬物齊同を體しさえするならば、聖人となり得るであらう。あるいはなるところまでいかにしても、聖人にならつてあらたな中國文化を創造し得るであらう、というようにである。いうまでもなく、それではいかにして聖人になるのかと已むに已まれぬパトスをもつて問い、あらためて佛教をとり入れて答えていくのは、つづく五胡と東晉の時代の思想家たちの課題でこそ、あるであらう。

以上ここには魏の曹操から文帝曹丕、明帝曹叡へとすすめられてきた形名の政治體制を確立せんとした劉劭の「人物志」、魏の齊王芳の無爲の治のもと正始の風を何晏とともに代表する王弼の「周易略例」「老子注」など、西晉武帝の復古政治をうけた閭愚の惠帝のもとややもすると崩壊せんとする王室・貴族のバランス・オブ・パワーを維持せんとした裴頠の「崇有論」、惠帝の蒙蔽いかんともし難く八王の亂に中原荒廢をきわめ胡漢入り亂れるさいに政權を擔當

した郭象の「莊子注」について、わたくしのいわゆる帝王的聖人論の展開をあとづけんとした。ほぼ三つの論點にわたる。一、まずまず衰頹する帝王權を、かれらは、ついには肯定している。ということとは、古聖王よりこのかた帝王から帝王へと伝えられてきた中國文化の傳統、したがって五經の傳統こそが、かれらの思惟の關心事であり、根源であつたことである。たとえ老子に注し莊子に依據するとしても、それらは、古聖王よりの古典的傳統を根據づけるものである。その證據はとらば、ともかく、いくつもの儒道論もしくは道德論が存在している。しかし二、ここにとりあげた諸書において、本來、帝王的であつた聖人は、ようやく現實の帝王のいかんにかかわらざる、いわば實存そのものなる聖人として、思惟されていく。たとえば王弼において、聖人は、「寂然至無」であり、かつ「天下の至變」である。それがさらにふかまつて郭象の「逍遙遊」する聖人ともなれば、「豈に直に堯舜のみならんや」とまで明言される。かように聖人が必ずしも帝王ならざる實存として思惟されるということは、即ち、かれら魏晉貴族も、なんらかそのような實存にまなばんとしていたということであろう。それとともに三、かつて帝王的聖人がとり行ふ祭政によつて生生運行していた共同體も、ようやく帝王のもとをはなれて、あまねくゆきわたる哲學的眞理として自覺される。王弼が仁・義・禮なる「德」を根據づけるものとして、無爲・自然なる「道」を自覺したとき、それは、仁・義・禮のおこなわるべき共同體をあらしめ、したがって仁・義・禮のおこ

なわるべきところ、どこにでもある哲學的眞理であつた。そうしてついに郭象が、それらのつながりをさらにふかめて「萬物齊同」を自覺したとき、かれらのもとには、あるひろびろとした場がひらけていたといえる。——秋のけだものの毫であれ泰山であれ、帝堯であれ許由であれ、萬物それぞれは、自然なるままであり、性のままに得し、逍遙している。そのことによつて、それぞれのものに「齊同」がリアライズされている、というように、さきの記號をもつていえば、 $a \uparrow A, b \downarrow B, c \downarrow C \dots$ であることによつて、 $a, b, c \dots$ それぞれのもとに $A \parallel B \parallel C \parallel \dots$ がリアライズされているのである。かれら魏晉貴族も、はつきりとは自覺していなかつたであろうが、かれらの思想の根源にはたらくものは、つぎの如くでなかつたであろうか。かつて古聖王をはじめ帝王的聖人のみが、中國文化のおこなわれる共同體を生せしめ運行せしめていたであろう。しかしいまや帝王も、なんらか帝王たり得ない、かえつてかれら貴族こそが、無爲・自然なる實存にふかまることによつて「道」もしくは「萬物齊同」——哲學的眞理とその實存・共同體構造——をリアライズするのではなくてはならぬ、と。

補論二ノ一

「楚辭離騷」の神仙的聖人論

祖靈にしたがつて祭政する殷王中心の氏族制的社會體制も「……紂王に於いては、その身を酒にうちまかせ、政道に心を掛けぬ。……

：紂の多くの臣下たちも、より集つて酒を飲み逸樂にふける」というようにまさしく祭祀の爲なる酒からして崩壊しはじめたようだ。

また上帝を豊京に祭祀する周王中心の「天子諸侯卿太夫士庶民」の社會體制も、まさしく祭祀なる宗教的行事がようやく政治的行事に墮するところから「世は衰え道は微れ、邪說暴行は有た作り、臣にしてその君を弑むる者あり、子にしてその父を弑むる者あり」ということになるようだ。ここでもいいたいことは唯、どうやら社會體制なるものは、まさしくその中心からして腐敗しはじめるものらしい、しかもその本性にしたがつて必然的に、ということである。そして社會體制が腐敗し崩壊しゆくと、しばしば、もはや社會體制そのものに絶望し、その外に出でんとする——實存 *Existenz* たらんとする——詩人・哲人などが生れる。かれらの哲學思想は、さきに述べた帝王的聖人論とは、はつきり異なる特徴をもつてであろう。ここでは、かれらなる實存の哲學思想の系譜を辿つて、魏晉における實存の哲學者、嵇康、の哲學思想を理解せんとする。

ところでおそらく周室の宗廟における上帝の祭祀が、もはや諸侯を統一する「聖なる力」をもたなくなつたからでもあるろう。春秋から戰國ともなれば、各國の諸侯乃至諸王は、それぞれの宗廟、聖地に天地の神を祭祀し、そしてまた周の天命を「革命」し、あらたにわれこそ天命を「受命」せんと相い争つたといえるであらう。しかし已んぬるかな、どの一國も、すべての他の國を統合するだけの徳力もなければ武力もない。いつまでもつづく略奪戰爭に、あちこちに

民の怨嗟の詩がおこり、亡國の悲歌がうたわれるであらう。かくして周王朝の「禮」の社會體制がばらばらに分解し、どんどん崩壊していくとき、(もとよりそこにおいてこそ、あらたな社會體制への試行がくり返されていたのであるが)、かつて王朝の中心であつた宗周・成周をはるかに距る楚・宋・齊・燕などの地に——いわばこの衰滅のブラッ・ホールとでもいいたいところに——、さきにいわゆる實存の詩人、哲人たちの思想、生れている。われわれは、ともあれ、楚辭の詩人たち、道家の哲人たち、それに神仙術の方士たちに、かれらの典型を、まとめてよい。かれらは、それぞれに、あるいは楚國の文化的傳統にしたがつて文辭を朗讀し、あるいは楚國乃至宋國のそれにしたがつて哲學的に思惟し、あるいは齊國のそれにしたがつて諸術を實踐しているものであり、まつたく固有なるしかたで實存たらんとしているのであるが、かれらの哲學思想に一貫する根本構造なるものも、ないではない。それは、およそ三つの要素よりなるであらう。(一) いまこの社會體制の腐敗、そこなる人間の虚偽、そして自己の存在のはかなさの自覺——したがつてそこを出でんとする。(二) まさしくその自己の根源にこそある誠もしくは眞實、そしてそれと一つになっている、あらゆるものに通ずる眞實、「道」への思惟、——したがつてそこに歸さんとさまざまな實存のおこないをなす。(三) が、さしあたつては「道」そのものではなく、かすかに「道」を象徵するであらう、あらたなる世界、すなわち天界、神仙界などへのあこがれ、——したがつてそこへ遊ばんとて、さまざ

まな術をこころみる。いまここでは楚辭の離騷において、これら三つの要素が、どのようにあらわれているか、を、ごく簡略に解説しておこう。そこにこそ、漢代以後の實存の哲學の源流がある、といいたい。

もう一度、確認しよう。「荆蠻」と蔑まれながら、かつては諸國の覇者でもあつた楚國が、かきなる外交戰術の失敗などによつて、まさに秦國に亡ぼされんとしたところ、讒によつて放逐された詩人が、巫の歌舞の樂章をならつて、時俗をいとい、己の誠もて神々のところに遊ばんし、またふりかえり、また遊ばんとする、——それをうたう詩にはじまるものが、楚辭である。もともとこの楚國も、殷の後裔なるが故に「頑民」ともよばれる宋國も、かつての殷文化の傳統のつよいところだという、もし戰亂にふみにじられたとしたら、ふたたび自らのより古い文化的傳統によつてこそ太平を致さんことを考えないか、いやこの亂世それもかなわぬとならば、自己の存在の根源にかえつてゆうゆう逍遙遊するでもあらう、——そこに生れたものが、道家の哲學であらう。いかに太公望よりの正系でありあるときの覇者であり「稷下の學士」をあつむとも、齊國は「齊東之野人」であるを免れなかつたのではないか、いや、かえつてそれだけに衰亡しゆく周文化の傳統より自由であり得たろう。それが衰亡すればするほど、それだけつよくあらたなところにあらたなる文化を求めるであらう、そのむかうところ、はるかなる海上の、神仙のすむという蓬萊神山にこそあらう、——そこに至らんとするも

のが、神仙術である。してみれば唯に周王朝が衰亡してしまつたのみでない、やがてかれら自らの社稷も滅亡せんとする、そしてそれは現實のどこにもあるべき文化の根源はない、という不安のうちに、かれら詩人たち、哲人たち、方士たちは、生きているといつてよい。ところでかれらの詩・哲學・方術において、さきにいわゆる三つの要素は、どのようにあらわれているか。さらにつきとめて問えば、そのような三つの要素を統一している、ある純一な、かれらの實存の眞相は、どのようなものであるか。ここではその詩についてのみ分析してみよう。

おそらく、いにしえより巫たちも、歌舞しながらそうしたのではあるまいか——ここなる離騷の詩人も、この世のけがれた「俗」、うつろいやすい「時」を、くりかえし、ふりかえつては、ますます「鬱邑」する、そうすればそうするほど、みずからのものとなる「中正」をあかししつつ、エクスタシーに入る。そしてそこにひらけてくる永遠なる天上界に、古聖王から天帝や神女たちを、たずねて「遠遊」しゆくが、そこにも安らいに達せずしてふと俗界をふりかえつてはまた「鬱邑」して、さらにはるかに「遠遊」をつづける、……といえそうだ。わたくしには、離騷の詩一篇は、そのように「鬱邑」から「中正」へそして「遠遊」へとゆれ動きつつすすみゆく實存に、かわるがわるひらけてくる「時」の根源的世界と永遠の根源的世界の象徴詩であるように思われる。少しく説明しよう。かの「帝高陽の苗裔」たる詩人そのひとをして、「年歳の吾とともにせず」

「老いの冉冉としてまさに至らんとする」を「恐れ」しめ「惓として鬱邑」せしめているもの——不安なる實存につきかえし、つきおとすもの——が、ある。それは、詩そしておそらく歌舞のすすみゆくほどに、ふかまるようだ。そもそのはじめは、詩人につきつけられた現實でこそ、ある。「……惟うに黨人の樂を偷める、路は幽昧にして險隘。……」と現實に楚王の政道があやういからこそ、はてしない憂愁がふかまり、「……嘗いかな、朝に諍めて夕に替めさせらる。……」と現實にわが身が疏んぜられたからこそ、やみがたい怨恨がつる。しかしそれらがふかまり、つるにつれて、詩人のおかれた現實をも、ひとつの象徴と化するような、よりふかい、よりひろい根源的世界が、ひらけるようだ。「……世は涵濁して賢を嫉み、好んで美しきを蔽い、惡しきを擧ぐ。……」といい「……世は幽昧にして眩曜す。孰れか、ここに餘の善惡を察せん。……」というところなどには、いまの世の本質を「涵濁」し「幽昧」なると直観し、そこからしてかれの現實をひとつの象徴的事例として省るところがある。もはや「朕が時の當らざるを哀しむ」のではなくして、その「時」の本質を「涵濁」していると徹見するところがある。ところでいまの世が「涵濁」しているとは、古聖王以來、いつの世にも實現さるべき共同體の秩序——とくにその人倫の秩序——が亂れているということであろう。いまの世には、なんらか古聖王につながるべきもの、なんらか永遠なるもの、が缺除している。したがって、いまの世は、ますます、うつろう「時」として現ずるであろう。つ

いに、いまの世を出でんと覺悟して、詩人は、いう。「……時は、繽紛として、それ變易す。又、何ぞ、もつて淹留すべけん。……」。つづけて「……もとより時俗の流從する、又、孰れか、よく變化するなからん。……周流して上下を觀ん。……」。もしいまの世、そうしてそこにある人々が、底の底から、うつろう、繽紛としてつねなき「時」であるならば、いつたい、どこに、うつろわざる、古聖王にもつながる、永遠を求むべきか。

ここで忘れてはならぬのは、この詩において、かかるいわば「時」の根源的世界の展開とともどもに、ある永遠の根源的世界が展開していたことである。それに、二つの根本構造がみられる。かの「帝高陽」にはじまり「皇考」より承けた「内なる美」があるのみならず、「脩れた能」もあり衆善を脩めた詩人にとつて、いまの世に絶望することがふかまるにつれ、「餘の中情」「餘の情」「餘の心」の「信矯」「清白」「信芳」「好脩」「中正」なることが、あかしされねばならぬ。みずからの心にふりかえつてあかしされるところでこそいう。そうだ。そうでさえあれば、「長く顛顛るも、また何ぞ傷しまん。」「九死すといえども、それ、なおいまだ悔いず。」「……直きに死するは、まことに前聖の厚くするところ。」「體解すといえども、吾は、なおいまだ變ぜず。」云々。いまの世に死するとも、詩人の心が「信」にかえり「中正」であることによつて、永遠なるものにつながるのである。あるいはむしろ、いまの世に死するからこそ、詩人の心が「信」であり「中正」であることをあかししつつ、永遠

なるものが、そちらからして現成するといつてもよい。ここにおいてか、詩人としても、いよいよ、いまの世を出で、その方外にいますであらう、永遠を象徵する神々に参見せんとせずば、なるまい。いやもし、みずからの心にあかしするのみでは、まだ「猶豫して狐疑する」というのであれば、「九天を指して、もつて正を爲し」てもよい。いや「沅湘を濟りて、もつて南征し、重華に就いて詞を陳ね」ては、どうか。いや、さらに「靈氛に命じて、餘が爲に占わしめ」もしよう。「巫咸が、まさに夕に降らんとする」ときに、「椒精を懷きて要ね」てもみよう。かくて詩人は「耿として、……既にこの中正を得る」。かれらも、みないう。「勉めて遠逝して狐疑するなかれ。……」「勉めて陞降して、もつて上下し、矩矱の同じき所を求めよ。……まことに中情からして脩を好まば……」かように詩人が、「信」にして「中正」であることがあかしされ、すなわち「信」にして「中正」なる實存であるところにおいてこそ、ようやく「時」の根源的世界がふかまり、それにつれて神々によつて象徵される永遠の根源的世界が、ひらけてくる。そのような二つの根源的世界のあいだにある「信」にして「中正」なる詩人の實存が、さきについて一つの根本構造である。しからば詩人は、この詩において、どのように「遠逝」し「陞降」するか。——それが、もう一つの根本構造であるが、わたくしには、この詩は、そのもつともふかい本質において、やはり、神々に参見せんと「遠逝」し「陞降」するをうたう、そしてそのような象徴によつて永遠の根源的世界を體現せんとする

ものであると思われる。おそらく古えより巫が、歌舞しながらそうしたであらうように、である。詩のはじめにちかく「朝には阨の木蘭を攀り、夕には州の宿莽を攬る」というところからして、すでに「遠逝」するべく、仙術によつて身心を脩潔しはじめているのではないか。「朝には木蘭の墜る露を飲み、夕には秋菊の落つる英を餐う」というところまでくれば、あきらかに仙術を實踐している。やがて「道を相ること、察らかにせざるを悔ゆ。延と佇まつて吾はまさに反らんとす」というのであるから、「遠逝」の道をはるかに來て、まだゆくか、ゆくまいか、猶豫しているのである。しかしどうしても、たとえは、からなる姉に練められようとも、世に「反る」ことは、できぬ。そこにおいてか、いよいよ「沅湘を濟りて、もつて南征し、重華に就いて詞を陳ねる。」朗朗とであらう。ながく朗詠しているうちに感きわまつて「歡歎を増して餘は鬱邑し、朕が時の當らざるを哀しむ」のであるが、ふと詠じおわつたところで「耿として、吾は既にこの中正を得たり」という、エクスタシーに入つたのではあるまいか。注にしたがえば「精は真人に合し、神は化とともに遊ぶ」ようになる。そのまま即時に「玉蚪を馴して、もつて驚に乗り、濫にして埃風して餘は上征す。」と「遠逝」がはじまる。「朝に靄を蒼悟にむけて發し、夕に餘は懸圃に至る……」とは、それが、どのような動作によつて表現されたにせよ、その象徴的意味が何であるにせよ、「遠逝」をあらわす定型句である。わたくしには、以下につづく「遠逝」の一シーン、一シーンが、どのような象

徹的意味をもつか、を、解明するだけの準備が、ないが、その大綱をたどっておかねばなるまい。はじめには「……義和をして節を弭え、崦嵫を望んで迫るなからしめ」て、なんらか「時」を超越し、永遠なる天界に入るのである。月の御者やら風神、鸞やら鳳などを従えて、すすみゆくほどに、やがて天帝の門に至る。「吾は、帝閭をして開かしむるに、閭闔に依つて豫を望むのみ。」天帝にま見ゆるを得ぬ。また「時」のうちへ戻る。ふたたびそこから「濫にして……此の春宮に遊んで、瓊枝を折り……」、それを「詒」るべく、まずは伏羲の女「宓妃の在る所を求める」が、その「禮無き」に失望し、つづいて帝嚳の妃「有娥の佚女を見る」が、「媒」にあざむかれ、さらに夏の「少康のいまだ家らざる」うちに「有虞の二姚を留めん」とするが、「媒が拙い。」どの神女にも参見するを得ず、またまた「世の涵濁」をみる。どうするかと「狐疑」し「靈氣に命じて餘がために占わしめ」、さらに「百神、翳いて、それ備に降りる」とき、「巫咸」にも問う。ここにおいて、いよいよ「時」の「變易」に絶望し、そこに「淹留」することはできぬ。「靈氣も、すでに餘に告げるに吉占をもつてする。吉日を歴んで、吾は、まさに行かんとす。」かくして、ふたたび「まさに遠逝……せんとす。」「朝に靱を天津にむけて發し、夕に餘は、西極に至る。……」それが、この詩における最後の「遠逝」であるが、ついには「まさに彭咸の居ます所に従わんとする」のであらう。——と、このように「遠逝」し「陞降」して、この詩のおわりに近く、いう。「……神は、

高く馳せて、遑遑たり。九歌を奏して韶を舞い、いささか日を假りて、もつて愉樂す。」いままでの「遠逝」において「神」がはるかに「高く馳せ」ていたのも、いかにも九歌を奏し九韶を舞いながらエクスタシーに入つて、はるかに馳せていたのを「愉樂」していたかのようだ。歌を奏し舞ううちに「中正」をあかしエクスタシーに入るところにこそ、いまの世すなわち「時」をはるかに超える——したがつてその方の外なる——永遠の根源的世界が、ひらけてくるのではないか。いま天帝の「閭闔」といい、古聖王ゆかりの神女たちといい、はた「彭咸」というも、すべて「時」の外にいます、なんらか永遠につながる神々であらう。詩人は、ややもするとせまつてくる「時」の根源的世界を、なんとしても脱せんとし、そうしてかれらなる神々が象徴する永遠の根源的世界に参見せんとしてはるかに馳せていた、といつてよい。

ここに分析しようとした離騷の詩の三つの根本構造、すなわち「時」の根源的世界とそれを厭離せんとする「信」にして「中正」なる實存と永遠の根源的世界とは、もちろん、それぞれに固有の表現と深まりをもつてではあるが、さきにあげた老莊の哲學にも、神仙思想にも、みられるであらう。とくにここの詩人は、その實存が歌舞しつつ「信」であり「中正」であるというところに止まつたからこそ、天帝にも、神女たちにも、そしておそらく彭咸にも、参見しないのではないか。實存は、もつと深く、永遠の根源的世界は、もつと永遠でなければならぬ。老莊の哲學や神仙思想においてこそ、

それらは、さらに深く、永遠であるであろうが、いまはそれを分析するだけの暇をもたない。

補論二ノ二

「賢人失志之賦」の神仙的聖人論

春秋から戦國へと、周宗主権のもととなる祭禮共同体が、ズタズタに引き裂かれてしまったところから生いたつた楚辭の文學・老莊の哲學・神仙方術は、おそらく漢初淮南王室などにおけるアマルガメリションを介して、班固のいわゆる「賢人失志之賦」に伝えられるであろう。そのことは、つぎのようなきわめてアト・ランダムな譯例にも、うかがわれるのではないか。なお「賢人失志之賦」については、最近、清宮剛氏の好篇「賢人失志の賦と道家思想」(集刊東洋學第三十號)が發表された。もはや、わたくし如き門外漢の論を必要としないであろう。

太 玄 賦

楊 勇

觀大易之損益令 つらつら觀るに、易經にいうごと、損おとしること賢老氏之倚伏きふくきわまって、益えきえ、益えきえることきわまって、損省憂喜之共門令 うる。よくよく覽るに、老氏にいうごと、禍は察吉凶之同域どういき「福の倚よつておこるところ、福は禍の伏ひそむところ。嗷嗷ああ著乎日月令 ふかく省みれば、憂えて逆境にあるも喜んで順境何俗聖之暗燭あんしよく」にあるも、相い依り相い對して、どこまでがそ

豈惕寵以胃災令 れぞれの門かどか、わからぬ。あきらかに察みれば、將噬臍之不及しそく「吉運にあうも、凶運にあうも、いづれ定まらぬ運命であつて、どこまでがそれぞれの域はんか、いえぬ。

嗷嗷ああとひかりかがやいて日月よりも著あきかなるにいったいどうしてであるか、世俗は蒙暗もうあんであり、聖人のみがあきらかに知る。

もはや寵愛をうくるに甘んじて、みすみす災わざいにおちるようなことはしない。あとで臍はそを噬かんで後悔しても追いつかないこととなろう。

若飄風不終朝兮 あたかも飄風つむじかぜがまき起つても朝のうちもつづか驟雨にわかあめ不終日ふしゅうにち「ないようなものだ。驟雨にわかあめがぱらついても一日中雷隱隱かみかみ而輒息令 降ることがないようなものだ。

火猶熾而速滅さか「雷はごろごろ鳴っていても、すぐに息む。火は自夫物有盛衰令 さかんに燃えていても、まもなく消える。

況人事之所極きよく「あらゆる物は盛んになつては衰え、衰えては盛奚貪な於富貴令 ことになる。されば人間のつかさどる職のうちで迄喪躬しやうこう而危族きそく「最高のものであれば、なおさらそうである。

豐盈禍所棲令 いまとなつては富財と貴顯の位に貪婪こんらんであるが名譽なご怨所集しやくしふ「ため、結局わが身を喪なぼし一族を危險におとし薰以芳而致燒令 入れる、というようなことはしない。

膏兮肥而見燭く「豊富なところには禍害わざはひが棲どり、名譽のあると

翠羽嫩而殃身兮 ころには怨恨が集まる。

蚌含珠而孽裂」薰草はかおりが芳いからこそ焚かれることとな

り、膏は脂肪を含んでいるからこそ燃やされる。

翠は羽が嫩しいから、身を殃ぼし、蚌は眞珠を含んでいるからひき裂かれる。

聖作典以濟時兮 いにしえ聖人がつねなる道德律をはじめつく

驅蒸民而入甲」って時世を濟渡してこのかた、蒸の民は、むり

張仁義以爲綱兮 やりにさまざまな法令の甲に従屬させられる。

懷忠貞以矯俗」仁義の道をゆきわたらせて中心の道德律として

指導選以誘世兮 より、ひとびとは忠正の清節を守つて世俗を矯

疾身歿而名滅」さんとする。

尊位にいたる、もしくは選舉されるように、世

のひとびとを指導するからこそ、ひとびとは、

身、死してのち、名譽が消滅することをきらい

「名を求めんとする。」

豈若師由聃兮 そうあつてはならぬのである。許由と老聃にな

執玄靜于中谷」らい、玄のまた玄なる靜寂を守つてふかい谷中

納僞祿于江淮兮 あることこそともよい。

揖松喬于華岳」江淮においては古神仙の僞・祿をみちびき納れ

升崑崙以散髮兮 て、華岳においては赤松子・王子喬に揖禮する。

踞弱水而濯足」崑崙の山に上つてはさんば髪にし、弱水のほ

朝發輒干流沙兮 とりに踞つては足を濯う。

魏晉思想と初期中國佛教思想

夕翱翔于碣石」朝には流沙にむけて輒をはずして發車し、夕に

忽萬里而一頓兮 は碣石にあって馳たき、はねをのぼして翔ぶ。

過列仙以託宿」忽にして萬里をすぎてはちよつと頓まって、神

役青要以承戈兮 仙たちのもとにつきつきに立ち寄る。

舞馮夷以作樂」玉女の青要をして、力いつぱい、戈を承つて舞

聽素女之清聲兮 わせ、河伯の馮夷をして樂のままに舞わせる。

觀宓妃之妙曲」素女のかなでる清らかな琴の聲を聴き、宓妃の

茹芝英以禦飢兮 舞う妙なる曲を観る。

飲玉醴以解渴」靈芝の花を茹えば飢は禦まり、玉のエキスを飲

排闥闥以窺天庭兮 めば、渴きは解される。

騎辟驪以踟躕」天の門をおしあけて天帝の宮廷を窺しては、驂

載羨門與儻游兮 驪に騎つたまま、しばし、たちもとどる。

永覽周乎八極」古神仙の喬門をくるまに載せてあいともに出遊

し、宇宙のくまぐまにいたるまで永えに覽わた

す。

亂曰 亂めて曰く。

甘餌含毒難數嘗兮 美味いものであつても、ふくまれた毒氣がい

麟而可羈近大羊兮 つまでもものこるから、何度もうり返し、口に

鸞鳳高翔戾青雲兮 するわけにいかぬ。

不掛網羅固足珍兮 麒麟であろうと、いつかは羈がれるとすると

犬や羊に類同である。

鸞鳳は高く翔びあがっていけば、青雲に、と

斯錯位極離大戮令 多くののであるが、しかし網羅にかからないも
屈子慕清葬魚腹令 のとて、もとより、めったにない。

伯姬曜名焚厥身令 李斯と鼂錯は、三公の位を極めたのちに、皇

孤竹二子餓首山令 帝に誅殺されることとなった。

斷跡屬婁何足稱令 屈原は、どこまでも清らかであろうとして、

辟斯數子智若淵令 魚の腹中に葬られた。

我異于此執太玄令 伯姬は貞節の名聲を曜やかせているけれども、

蕩然肆志不拘轡令 みずから焼身した。

狐竹君の二子なる伯夷と叔齊は、殷王に忠義

をつくして、首陽山に餓死した。

屬鏤の劍を賜わって死んだからとて、稱讃す

るに足らぬ。

これらのひとびとを譬えて、智は深淵のごと

しといえるであらうか。

わたくしは、かれらのようにはしない。太玄

をしつかりと守る。

かぎりなくひろびろと志を肆ばしていかなる

ものに拘攣われまい。

幽 通 賦

班 固

懿前烈之純淑令 ああよいかな、わが父祖の偉業の純淑しき、窮
窮與達其必濟令 しむにも達するにも、民を濟渡せんとしなかつ
吝孤蒙之眇眇令 たことがない。

將圯絕而罔階令 それにひきかえ、ひとりぼっちの童蒙の眇眇な

豈余身之足殉令 るのみを咨する。いまや崩れおちて絶えはてん

違世業之可懷令 としているにかかわらず、祖業を繼いで完成す

靖潛處之永思令 るにどうしてよいか、わからぬ。

經日月而彌遠令 よもやわが身がそのような大それたことに従い

得るとはおもわぬが、ひたすら殘念におもつのは、世々つたえられた祖業がどうなるか、心配

なことである。

ひっそり身をかくしたまま、ここで途絶させて

はならぬとばかり思いつづけて安靜にしていた

のであるが、日月はどんどん經つて、古えも遠

くなるばかり。

魂煢煢與神交令 ある日ふと、ますます憂えて、わたくしの魂が

精誠發於宵寐令 煢煢になりきったとき、直ききに神靈にふれ

夢登山而迴眺令 た。わたくしのほんとうの誠が、宵のまどろみ

覲幽人之髣髴令 のうちに發れたのである。

攬葛藟而授余令 夢をみた——山に登ってはるか遠くを眺めわた

眷峻谷曰勿墜令 している、神人が髣髴としてあらわれてくる

のを覲る。

黃神邈而靡質兮 葛藟^{つたみすう}を手に持ってわたくしに授ける。峻^{あか}い谷を儀遺識^{ぎいし}以臆對^{おそ}「かえりみながらいう。「堅^{かた}ちてはならぬ。」と。

黃帝にきいてみようにも邈^{むかし}のこととて、尋ねることできない。黃帝の夢占いの書によってわたくしなりに推測^{すいそく}して對^{たい}えてみる。

既訊爾以吉象兮 かくしてかの夢は、爾^{なんじ}に吉象を告げているので又申之以爇戒^{さくかい}あるが、よくよくわきまえて慎重にせよともい盍孟晉以迨群兮 っている、と。

辰俛忽其不再^{ふし} わたくしとて、どんどん前進してかれら朋友た承靈訓其處徐兮 ちに追いつかんとしないわけではけっしてない。罍盤桓而且俟^{たまち}時は、倏忽^{しゅくご}にして去って、再びやって來ないで惟天地之無窮兮 はないか。

鮮生民之晦在^{くせ}だがこの靈なる訓を承けては梭巡する。盤桓と紛屯遭與蹇連兮 してたち立ってしばらく俟つこととする。

何艱多而智寡^{あまのち}まことに天地は窮まりなきに、はかなきかな、上聖迕而後拔兮 その間に生くる民くさのかすかなる。

豈群黎之所禦^{ぐんれい}もつれもつれて屯^{うん}してゆきづまり蹇^{けん}連^{れん}

してすすみ難い。いったいどうして艱難をうくることばかり多くしてわたくしを知る智者は少いのであるか。

上古の聖人ですら、艱難にぶつかって、後にそれから自由になったのである。どうしてわれわれ一般人が心して避けることができよう。

變化故而相詭兮 變化するものであれば、自ずから相い反する結果云預其終始^{くた}果となる。いかなるひともどう始まってどう終るかを豫知することはできぬ。

叛迴穴其若茲兮 はんはだ亂れて、つかみどころのないこと、か北叟頗識其倚伏^{おきな}くの如くであるが、北塞^{おきな}のほとりの叟は、禍は單治裏而外凋兮 福の倚^よっておくところ、福は禍の伏^{ひそ}むところ張脩櫟而内逼^{ひそ}であることによく識っていた。

聿中穌爲庶幾兮 單豹なるものは、養生術を實踐しながら、顔與冉又不得^{けん}たちまち餓虎に喰われ、張毅なるものは、禮の形式を謹修していながら、ついに熱病に苦しめられた。

まことに中庸であって和をふみ行うこと、聖賢

に庶幾いにかかわらず、顔淵も再伯牛も、天壽を全うすることができなかった。

遊聖門而廢救令
雖覆臨其何補
固行行其必凶令
免盜亂爲頼道
子路は聖人の先生の門に遊學していながら、禍から救済されることがなかった。孔子が家内の鹽辛を棄てたからといって何の補しになるうか。もとよりごつごつして粗野であれば、その結果は必ず凶になるのであるが、子路が勇でありながら盜人とならず逆臣とならずにすんだのは、孔子に道を聞いていたからである。

形氣發於根柢令
柯葉彙而零茂
恐魍魎之責景令
ある。
だが形成作用をなす氣が根柢から發^はつてきてこ
そ、枝や葉は生命力を得て大いに繁茂するのである。

羌未得其云已
かようにみかけのことで疑うのは、魍魎が、で
たらめに動く影に不服をいうようなものである
う。いつまでたってもほんとうの原因がわかつ
て不服をいわなくなることはない。

既仁得其信然令
仰天路而同軌
人の道において仁をふみ行つて仁を得ること、
まさしくそのようであるとすれば、あおぎみる

東鄰虐而殲仁令
王合位乎三五
に天の道がはたらいて命を降すところも、それ
と同様である。

東隣に牛を殺して祀る殷の紂王は暴虐なること、
微子・箕子・比干の三仁をも殺した。さればこ
そ天に歳・日・月・星・辰が五位を占め三所に
あつたに符合して、周の武王も、古公亶父のあ
とをつぎ紂王を伐つて周朝を建て農事に吉祥で
あつた。

道脩長而世短令
夔冥默而不周
胥仍物而鬼諫令
乃窮宙而達幽
かように天の道がはたらいて命を降すには、悠
久の時間がかかるが、人の世ははかない。いま
のところは、はるかに冥默のうちにかくれてい
て、どうなるか、よく理解できぬ。

そういうことについて聖人は、卜筮でうらなつ
てみて、鬼神に吉か凶かを問う。それによって
往昔のはてより現在までのすべてのことにもと
づいて超越界の幽冥のことをも理解する。

道混成而自然令
術同原而分流
そもそも根本の大道なるもの、あらゆる人間を
術同原なのであるが、混然として一體であつ

神先心以定命令て、きわまるところ自然である。ひとびとのふ命隨行以消息」みおこなう諸術は、その同一の根源からしてこ幹流遷其不濟令そ分流するのである。

故遭罹而羸縮」神命はひとびとの心志よりもさらに根源にあつてそれぞれの命を定めている。ところがその命雖移易而不忒」はひとびとの善惡の行爲にしたがつて禍になつたり福になつたりする。

先祖以來、父から子へ、子から孫へと流れて、善惡の行爲の事實は傳えられ、けつして禍福の果を免れることはない。それ故にこそ、さまざまな憂愁に遭遇すること、はなはだ多かつたりごく少くてすんだりする。

樂書が賢明であつたから樂懸がその餘德を被り、樂懸が惡逆であつたから樂盈がその禍をうけたという——樂氏三代、あたかも一つの身體を共有するが如くである。かように禍福は父から子へ、子から孫へと移行するけれども、天命の善を祐^{たす}け惡を災^{つみ}するには、いささかのくるいもない。

順天性而斷誼」賦與されている本性に順い、禮に誼しきよう斷物有欲而不居令ちきつていかんが爲である。

亦有惡而不避」したがって人間は、富貴を欲するといえども、守孔約而不貳令道によって得るのでなければ、そのまま所有す乃輟德而無累」ることなく、また貧賤を惡^{いと}うといえども、道によって得るのであれば、それも甘受する。

簡約きわまりない道を守つて、あれこれしないがよい。そうすればいとも易易と德行をおこなつて、しかも萬物を損害することはない。

侯草木之區別令まこと君子の道は、草木のように類によつてそ苟能實其必榮」れぞれ區々別々でもあらう。しかしもし仁義の要沒世而不朽令道なる實がありさえするならば、必ず榮^{りつ}になる乃先民之所程」のである。

觀天網之紘覆令人間、一生を終るといえども名聲が朽ちないと實棗誼而相順」いうのでなければならぬ。それこそ、先人たちが範としたところである。

天命の網の目があらゆるところにゆきわたつているのを觀るに、まことに誠あるものをこそ加護し、ひたすら順うものにこそ助力する。

また聖人の大道をおもんばかるも、徳あるもの

所貴聖人至論令聖人の、もつともよき言葉を貴ぶのは、天より

亦鄰德而助信」には徳あるものがあい鄰り、信あるものを援助
眞韶美而儀鳳令 する。

孔忘味於千載」舜の簫韶の樂が美しいからこそ、りっぱな姿の
素文信而底麟令 鳳凰がやって來たのであるが、孔子が千載の後
漢賁祚干異代」にその樂を聞いたときも肉の味を忘れた。

精通靈而感物令 素王の春秋の文に信なるものがあるからこそ、
神動氣而入微」麟を獲るの瑞があつたのであるが、漢代に臣下

となつた子孫たちは、はるかに時代を異にして
福祿をうけた。

誠がきわまって純一であれば神靈と一つになり
したがって萬物をして感應させる。またその神
靈は、あらゆるものの存在原理をはたらかしめ
て、みえざる超越界のはたらきにかかわる。

操末技猶必然令 枝葉末節のものをとらえて誠であつても、必ず
矧耽躬於道眞」やそのようであるとすれば、ましていわんや大
登孔昊而上下令 道の眞實にしたいしみいそしむにおいておや。

緯羣龍之所經」太昊伏羲よりはじめて孔子に至るまで古今つね
朝貞觀而夕化令 にそなわつていた天の道をこそ登ろう。もちろん
猶誼己而遺形」ろの聖人が經としたおしえにもとづいて緯とな
若胤彭而偕老令 ろう。

訴來哲而通情」朝にただしく天地の道を觀て夕に死するといふ

のであれば、自己の身體をすて忘るゝともよいで
はないか。

もし彭祖の志を繼ぎ老聃とともにふみ行わん者
のあらば、かかる將來の智者にはおねがいする、
どうかほんとうに理解しあいたい。

亂曰

おさめに曰く。

天造草昧立性命令 天の道が太初の冥昧のうちにたちあらわれて
復心弘道惟聖賢令 くるところ、そこにそれぞれの人の性命も成
渾元運物流不處令 立する。

保身遺名民之表令 しかして天地の心に復り、根本の道を廣大な
舍生取誼以道用令 らしむるひとこそ、まことに聖賢である。

憂傷天物忝莫痛令 根元なる存在原理は、萬物を生々流轉せしめ
皓爾太素曷渝色令 て、流れ流れて止まらぬ。

尙越其幾淪神域令

しかして生きてわが身を大切に養い死して名
聲を後世に遺すひとこそ、萬民の模範である。
生を捨てるとも義しきを選ぶというのであれ
ば、たしかに道にしたがつた用である。

しかし性命も理解しないまま、やたらに憂い
悲しんで、ひとびとより若くして夭折する
は、これほどつらい恥辱はない。

純白なるままの太素であれば、どうして色の

渝^あせることがあるう。

こいねがわくば、神道にもとづいて動く幾微^{かみ}なるものを知り、神明の域へとふかまりゆかんことを。

思 玄 賦 張 衡

仰先哲之玄訓^{くわん}兮 仰ぎみれば、往古の哲人たちのおしえた根源の
雖彌高而弗違^{ふゐ} 道德たる、おおきあおぐほどに、いよいよ高い
匪仁里其焉宅兮 が、わたくしはけつしてそれに違^{ちが}へない。

匪義迹其焉追^{おひ} 仁徳にあついでなければ、宅^すまわれないし、義
潛服膺以永靚兮 理にかなった迹^{あと}でなければ、ふみおこなわれない。
縣日月而不衰^{おと} ふかくふかくひそめて胸のあたりにささげもつ

伊中情之信脩兮 ていると、永久に思いはやすらかであり、縣^{かへ}縣
慕古人之貞節^{ていせつ} と日月をかさねるも衰えることはない。

竦余身而順止兮 ああ、わたくしの眞心^{まごころ}の信^{まこと}にして脩^{うつく}しきをもつ
遵繩墨而不跌^{おち} て、古人の貞^たしい節操^{せつそう}をのみ敬慕する。

志搏搏以應懸兮 わが身をまっすぐにつまだてて文王の至善の禮
誠心固其如結^{むす} に順^{したが}わんとし、禮の繩墨^{じようもく}を遵守して、寸分も跌^{おち}
旌性行以製珮兮 わない。

佩夜光與瓊枝^{けいけい} 志なるものは、ひとつの竿に懸^かつてたらりと垂
繡幽蘭之秋華兮 れさがるべきものであるが、わが誠心こそ、し
又綴之以江離^{ついで} っかりして固く、その結び目であるかの如くで

美璧積以酷烈兮 ある。

允塵邈而難虧^{かへ} わたくしの、このような心性と行動を徴標する

ものとして、大帯につける飾り玉をこしらえ、
それに夜光珠と玉の枝をも佩ける。

幽玄の蘭の、秋にひらく華を、香囊に繻^ちこめて、
それにかぐわしい江離の草を縫いつける。

美^よいかな、縫いあわせよりしてふんぶんと匂い
のあふれることは。まことにいついまでも、
はるかかなたにまで香っていて、なかなか失せぬ。

既姱麗而鮮雙兮 かくもはなはだ麗わしくして雙^{ふた}つとならぶもの
非是時之攸珍^{けいしん} はないのである。けれども、それはそもそも世
奮余榮而莫見兮 間の珍重するところではない。

播余香而莫聞^{うつく} わたくしの榮^{うつく}しさがまぎれもなく現われていて
幽獨守此仄陋兮 も、かれらは、いっこうに見ないし、わたくし
敢怠遑而舍勤^{しん} の香がひろく發散していても、かれらはちっと
幸二八之還虞兮 も感じない。

嘉傳説之生殷^{しん} ひっそり隠れて、ひとりこのまま日のあたらぬ
ところであり、やむなく怠墮にまかせて、のんびりし、無駄骨折^やることを舍める。

幸せであつたとおもうのは、八元と八愷の才子
たちが舜の世に生れあわせたことであり、めで

たいとおもうのは傳説が殷の世に生れたことである。

尙前良之遺風兮 古えのりっぱなひとびとの、いまはなき徳風を
恫後辰而無及 庶幾うとき、後世にめぐりあわせた者どもの、
何孤行之莞莞兮 及びもつかぬのが、つらい。

子不羣而介立 いったい、どうして莞莞でよるべなく生き、ひ
感鸞驚之特棲兮 とりはなれて誰とも羣あわず、ぼつんとあらね
悲淑人之希合 ばならぬのか。

彼無合而何傷兮 そういえば鸞や鸞の鳳が一羽だけはなれて棲ん
患衆僞之冒眞 であることが共感をよぶ。清らかな徳ある君子
且獲譴干羣弟兮 がめつたに遇うひとないことも悲しい。

啓金滕而後信 かが遇うひとないからとて憂慮するのでは
覽蒸民之多僻兮 は、けっしてない。ありとあらゆる虚僞が眞實
畏立辟以危身 なるものを冒いかくしたままであることをこそ、
増煩毒以迷惑兮 憂うる。

羌孰可爲言己 周公旦のようなひとであつても、弟達の怨恨に
私湛憂而深懷兮 よって謗言されて、成王が金滕の書をひらいた
思縉紛而不理 後に、忠誠であることが信ぜられた。

願竭力以守誼兮 いまや蒸の民の、僻にかかるものが多いのを覽
雖貧窮而不改 れば、正言して刑にふれ、わが身を危険にさら
執彫虎而試象兮 すのは、おそろしい。

跼焦原而跟趾 いよいよ鬱憤がつつてきて、どうしようもな

庶斯奉以周旋兮 かならうと、ゆめゆめ己の志を言うことなど、
要既死而後已 できぬ。

ひそかに、ふかいふかい憂愁を懷いていると、
思ひは繽紛として亂れて、おさまらぬ。

ひたすら、ねがわくば、力の限りをつくして、
わたくしとしてなすべき禮のおこないを守らん。
よしや貧乏のきわみにきわまろうとまげること
はあるまい。

もうすでに、まだらの虎をつかまえたのである。
さあ、象とも闘えるかどうか、力を試さん。い
ますでに焦原に來ているのである。さあ百仞の
涯のきわに趾をつけよう。

こいねがわくば、この心をたいせつに奉げもつ
て、いついつまでも持ちあるかん。どうあつて
も、死ぬまで已めぬというのでなくてはならぬ。

俗遷渝而事化兮 いったい世俗なるものは、うつりかわってどん
泯規矩之員方 よりもにござつてくる。ひとびとのすること、なす
寶蕭交於重笥兮 ことも變化する。そのときには圖を畫く規と四
謂蕙茝之不香 角を畫く矩すら、すたれて、でたらめになる。
斥西施而弗御兮 りっぱな衣器に入れるには蕭艾の葉っぱばかり
繁駸裏以服箱 を寶にして、蕙草とか茝草は香りがなしいと思ひ
行頗僻而獲志兮 込む。

循法度而離殃「西施のような美女はうとんぜられて寵愛をうけることなく、驥褭の良馬は繫がれて荷車につけ何遭遇之無常」られる。

不抑操而苟容令 行いの頗僻なるものは官途に志を得、法律と制譬臨河而無航「度をしっかり守っているものは災難に遇う。

..... ああ、天地は無窮であるにかかわらず、いったいどうして、人間が遭遇する命運には、常なる被禮義之繡裳「道がないのであるか。

辨貞亮以爲聲令 節操を抑止せずして、しかもやたらにとり入る維伎藝以爲珩「うとすることなど、できるはずがない。あたかも河をわたろうとするに、舟がないようなものだ。

.....

..... わたくしも禮服を襲よう、——溫順にして恭敬であるという禮服ではあるけれども。わたくしも五色の裳を被よう、——禮あり義あるという裳ではあるけれども。

..... わたくしのほんとうの誠心を組みひもにして編んだ、ふと聲をしめ、わたくしのさまざまな伎藝をちりばめた珩をつけよう。

..... かように悠然として、のんびり暮し、ほしいま

耀靈忽其西藏「まにするうちにも、わが人生の耀靈は、たちまちにして西に藏れんとする。

鸚鵡鳴而不芳「己の知をもってすれば、いつの日か、はな榮ゆることもあらん、と思ううちにも、鸚鵡が鳴いて、春は百草の芳しいときが、すぎる。

..... 時臺臺而代序令 時臺臺と代りつぎに、かわるが

..... 時臺臺而代序令 時臺臺と代りつぎに、かわるが

..... 想依韓以流亡「わるやつてくる。いったい誰がそれと一緒に比

..... 恐漸冉而無成令 忼んでいけるであろう。

..... 留則蔽而不彰「ああ、この世では美女と醜女であれば、ともに

..... 心猶豫而狐疑令 並び難いのであるか——そうとすれば韓衆が王の

..... 即岐趾而臆情「ために仙藥をさがし、けっきよく自らそれを飲んで仙人になつたにならい、はるかに流遁せんかと想う。

..... ところが恐らくは、どんどん進みゆくほどに、ちっとも達成しない、ということになるかも知れぬ。さりとてここにじっと留るならば、いやしい位にあつて、蔽われたまま、彰われることもあるまい。

..... 心はいくかいくまいか猶豫して定まらず、ああするかこうするか狐疑してとまどう。ともあれ

..... まずは文王のいます岐山の趾にあつて占筮し、

わたくしの情を陳べてみん。

文君爲我端著令 文王がわたくしの爲に、ただしい卦をあらわす
利飛遁以保名」ところによれば飛遁すなわち超然として隱遁し
歷衆山以周流令 わたくしの名を損わぬよう保つに利しい、とい
翼迅風以揚聲」う。

.....
初爻より三爻が良卦であることよりすれば、も
ろもろの山々を歴めぐつて、あらゆるところを
流浪するであらう。二爻より四爻が巽卦である
ことよりすれば迅しい風に翼いて名聲を揚げる
であらう。

天蓋高而爲澤令 乾卦のあらわす天蓋は高いけれども、やがて變
誰云路之不平」じて兌卦のあらわす澤となる。路は險しく難し
勵自強而不息令 いであらうが、けつして通じていないではない。
蹈玉堦之嶢嶢」忠賢なるべく、勤勉にこれつとめて息めないな
懼筮氏之長短令 らば、やがてははるかに嶢嶢い天子の段階を蹈
鑽東龜以觀禎」むこともある。

遇九臯之介鳥令 占筮家のいうよう、龜トは長れ筮トは短る、と
怨素意之不逞」いうことが心配になって、さらに青色の龜甲に
遊塵外而警天令 鑽して吉祥かどうかを観る。

據冥翳而哀鳴」澤池の奥深くにいる大鳥の卦があらわれた。繇
鵬鶚競於貪婪令 辭に「本來の志をはたしていない」とあるのは

我脩絜以益榮」痛恨事だ。

子有故於玄鳥令 世俗の塵の外に遊んで天を瞥見し、冥い翳のと
歸母氏而後寧」ころにあつて哀しそうに鳴く。

鵬鶚のたぐいは競いあつて貪婪であるが、わた
くしは、絜したおこないを脩めることによって
ますます榮になる。

玄鳥があらわれると子供には大事があるから、
母なる道に歸つてこそ安寧である、と。

占既吉而無悔令 かように筮竹と龜甲で占つて吉であつたのであ
簡元辰而俶裝」る。悔ゆることはない。元辰を簡んで身支度を
旦余沐於清源令 はじめる。

晞余髮於朝陽」旦、わたくしは、清らかな源に沐浴し、わたく
しの毛髪を朝陽に晞かす。

何道眞之淳粹令 ああ、道德の眞の淳くして粹きかな。穢をも累
去穢累而飄輕」をも去つてそこに反ると輕やかにひらひらとま
い上る。

會帝軒之未歸令 黃帝軒轅氏はこのあたりにて神仙になって升天

悵徜徉而延佇」し、その神靈はまだ東のかなたに歸っていない
惘河林之蓁藎令 はず、會いたいものを。ゆきつもどりつして、
偉關雎之戒女」はやくあらわれて來ぬものか、とまち望む。そ
黃靈詹而訪命令 うしていつまでも佇ずむ。

穆天道其焉如」黃河のほとりの林の鬱蒼たるところに息づいて
日近信而遠疑令 ると「關關たる雎鳩」とうたわれた「窃窕たる
六籍闕而不書」叔女」はりっぱなるかな、と思われる。

黃帝の神靈がやってくる。そちらへ行って、命
とはどういふものかを問う。そもそも天道はど
うなっているのか、がわかりたい。

黃帝が答えていう。「ひとびとは、現實世界の
ことは本當だと思っているが、はるかな超越世
界のことには疑いをもつ。されば六經には、そ
のことは闕如して書いて書いてない。

神達昧其難覆令 神明のあまねく至る道は冥昧にして、まことに
疇克謀而從諸」つまびらかに知り難い。いかなるひともし、あ
牛哀病而成虎令 らかじめ、はっきりと理解しておいて、それに
雖逢昆其必噬」従うことはできない。

鼈令殮而尸亡令 魯の牛哀は病氣にかかり虎になってしまったが、
取蜀禪而引世」そのとき、出逢ったのがかれの兄であったにか
死生錯其不齊令 かかわらず、必然のこととして噬い殺してしまっ
雖司命其不𦣻」た。

寶號行於代路令 楚の鼈令が死んだとき尸體が江を上っていて、
後膺祚而繁廡」どこへいったか、わからなくなったが、やがて
蜀王の禪讓をうけて、さらに蜀世を存續させる
こととなった。

されば、いつどのようにして死ぬか、生きるか
ということは、いろいろに交錯していて、ひと
りひとり同じではない。たとえ人命を掌る司命
の神といえとも明晰にはわからぬ。
寶姬は號くなく路を行き、代王のところへいっ
たが、後には皇后となる祚を膺けて、おおいに
繁榮した。

董弱冠而司衮令 董賢は弱冠二十二歳にして三公の位にあったが、
設王遂而弗處」自殺したとき、王の制にしたがう冢墓を設けて
夫吉凶之相仍令 いてそこに葬られたままできな
恒反仄而靡所」った。

まことに吉はといえは凶からしておこり、凶は
といえは吉からしておこる。恒にかわることな
く、一方から他方にうつっていつて所まること
がない。

.....
 愼竈顯以言天令 梓愼や裨竈のやからは顯に天のことを言葉で言
 占水火而妄訊」い、やれ大水がある、やれ火災がおこると占い

 によって告げたが、妄であつた。

.....
 親所睨而弗識令 肉親がいまここに視ていても、黎丘の鬼が化け
 矧幽冥之可信」ているのか、ほんとうの子であるのか、識らな
 毋縣攀以倖己令 いのである。ましていわんや、超越世界にかか
 思百憂以自疹」わる幽冥のことが眞實であると信じ得るであろ
 彼天監之孔明令 うか。

.....
 用斐忱而祐仁」もうやめるがよい——縣攀としてあれこれのも

 のにひかれ、自己が憂いにとりつかれ、百の憂

 いが心中におこつて、けつきよくは病氣になる

 というようなことは。

.....
 かの天の徳あると徳なきを監視することの、孔

 だ明らかなる、それは誠あるものをこそ加護し、

 仁あるものにこそ、天祐をもたらす。

.....
 有無言而不酬令 言葉でいったことには必ずや酬がある、という

 又何往而不復」ことがあるのだ。いったいどうして徳に勵み仁

 蓋遠迹以飛聲令 行つて往たことが慶いこととなつて復つてこ

.....
 孰謂時之可蓄」ないことがあるうか。

 さあさあ、はるかなるところにまで遠遊してあ

 なたの名聲を、すみやかにゆきわたらせるがよ

 い。何といおうと時間をとどめて蓄えておくこ

 となど、できないのだ」と。

.....
 叫帝閭使闢扉令 天帝の門番に命じて天の扉を闢かせるや、そこ

 覲天皇于瓊宮」に天帝がうつくしい玉でかざられた宮殿にいま

 聆廣樂之九奏令 すのを観る。

.....
 展洩洩以彤彤」廣樂の樂が九たび奏されるのを聴いていると、

 考治亂於律均令 展開しゆくさまは洩洩としてのびやかであり、

 意建始而思終」彤彤として和かだ。

.....
 惟般逸之無斂令 よく調えられた音聲に、世の治まると亂ると

 懼樂往而哀來」を、いろいろにくらべて考える。つくづくと王

 朝の創建の始めを意かり、しみじみと終らんと

 するを思う。

.....
 ああ、この逸樂の厭くことなきかな。樂がおわ

 ってしまったて哀しみがおこってくるのではない

 か、と心配になる。

既防溢而靖志兮 わたくしは欲望を満しすぎることを防めて、精
追我暇以翺翔」神を静寂にしているのである。いま、わたくし
にこの間暇あるときにこそ、翺翔はばたいて翔とびあそ
ぶ。
.....

收疇昔之逸豫兮 さあ、疇昔さきごとのほしいままなる豫よろこしみをもとに收
卷淫放之遐心」めよう。自由自在なるかぎり、はるか遠くに遊
修初服之娑娑兮 んだ心を卷きかえそう。

長余佩之參參」はじめにつけた清廉潔白の服を娑娑ひらひらとうつくし
文章煥以粲爛兮 く着こなして、わたくしの伎藝わざの佩おびを參參たらりたりと長
美紛紜ぶんうん以從風」く垂らす。

御六藝之珍駕兮 そこなる文章あやもようはきらきと粲うつくしく爛あややかであり、
遊道德之平林」美しい色が紛紜ぶんうんとして亂れ、風のままにひらひ
結典籍而爲啓兮 らする。

駸儒墨以爲禽」わたくしの御するめずらしい馬車は、六藝であ
玩陰陽之變化兮 り、わたくしの遊ぶひろびろした林は、道・徳
詠雅頌之微音」である。

嘉曾氏之歸耕兮 わたくしも啓あけを結しかける——古典の書なる啓あひを。わ
慕歷阪之嶺峯」たくしも禽えものをおい驅ける——儒家だ、墨家だと
いう禽えものを。
.....

.....
わたくしが遊ぶのは、四時にわたる陰陽の變化
をであり、わたくしが詠うたうのは詩經の雅と頌の
微うわしい音をである。

曾子が二親のもとに歸かへつて耕作したのは嘉むべ
きかな。曾子のいた歴やまの阪やまの嶺峯として高いの
が慕わしい。
.....

默無爲以凝志兮 ひっそり黙して無爲であり、しずかに志を凝あめ
與仁義乎逍遙」ていると、仁義なるままに逍遙する。

不出戸而知天下兮 そうすれば、一步も家を出いでずして天下のことを
何必歷遠以劬勞」知るのである。けっして、はるか遠くを歴めぐめぐ
つて劬勞くろしなければならぬ、というものではない。

系曰 系に曰く。

天長地久歲不留 天も地も永遠であるけれども、あらゆるものは
俟河之清祗懷憂 歳とともにながれて留まらぬ。

願得遠渡以自娛 黃河の水の澄むのを俟まつわたくしはいついつま
上下無常窮六區 でも、ひたすら憂いを懷いだくばかり。

願わくばはるか遠くに超越して娛あそびをあじわ
うことはできまいか。
すでに徳に進すすみ業わざを脩おこめたのであれば、時にし

超踰騰躍絕世俗　たがって跳躍したりしなかったり、おこないは
飄遙神舉逞所欲　一定しない。そうしていま亂世であれば、精神
天不可階仙夫稀　のうちにこもって世界のあらゆるところを窮め
栢舟悄悄舛不飛　る。

松喬高時孰能離　はるかにたかく超越し飛躍して世俗を超絶する。
結精遠遊使心攜　ひらひらと逍遙し、ふしぎにまい舉り、あらゆ
廻志竭來從玄謀　ることを欲するがままにする。

獲我所求夫何思　が、しかし天にまで階りゆくことはできぬ。神

仙になったものとして、めったにない。

わたくしは、ながれゆく栢の舟だ。悄悄として
うつぶんがつもってくるけれども、飛び去るこ
ともできぬ。

赤松子や王子喬は、かつて神仙になったまま、
高いところに、じっとして踞る。とてもそこま
で近づいていくことはできぬ。

精神を一つに集中して遠遊し、わたくしの心を
して、かれらとともに相い携えてあそばしむ。
わたくしの志を廻らして、もとのところに歸っ
てき、玄にしてまた玄なるを思惟してみる。

そうしてわたくしの求めるものを獲る。いまさ
らに何を思惟することがあろう。

補論二ノ三

嵇康の哲學思想

魏末、魏王室につらなる一人として、いよいよせまってくる司馬氏による王朝篡奪の陰謀の魔手におびえながら、「竹林」に方外の遊びを遊んだ嵇康の哲學思想の源流が、後漢の王充などの哲學思想を介して、上述漢代の「賢人失志之賦」にも辿れることは、つぎのような譯例に、觀察されるであらう。

代秋胡歌詩　七首　秋胡行

・富貴尊榮　富貴にして尊榮い地位にあるなら、
憂患諒獨多　憂患ばかりが、まことに多い。

古人所懼　古人が凶であるとして懼れたのは、
豊屋蔀家　屋根を豊いにし家を蔀でおおうことだ。

人害其上　ひとびとは爲政者を害み、
獸惡網羅　動物たちは網羅を惡む。

惟有貧賤　ただ貧賤がありさえすれば、
可以無他　他のものなど、無くともよい。

歌以言之　歌って言う。

富貴憂患多　富貴であれば、憂患が多い。

・貧賤易居　貧賤に居れば、すべては易々といく。

貴盛難爲工　貴盛の位にあれば、工にやっていくことが難しい。

恥接直言 まともに直言されて

與禍相逢 禍に遭遇するの恥かしい。

變故萬端 ありとあらゆる、おもいもかけぬ災難がおこってくる。

俾吉作凶 いつのまにやら吉をして凶ならしめる。

思牽黃犬 ふるさとで黄色の犬を牽いてはしりまわらんとする

其志莫從 きには

歌以言之 もはやその志に従うことはできぬ。

貴盛難爲工 歌って言う。

貴盛の位にあれば、工にやっていくことが難しい。

・勞謙無悔 功勞がありながら謙虚であれば悔恨することがない。

忠信可久安 忠信であれば、久しく安らかであることができる。

天道害盈 天道は驕慢なるものに害をもたらし、

好勝者殘 勝つを好む者は敗れる。

强梁致災 力の強いものは、災難にあい、

多事招患 する事の多いものは、禍患を招く。

欲得安樂 安樂を得んと欲するならば、

獨有無愆 それは愆なきところにのみある。

歌以言之 歌って言う。

忠信可久安 忠信であれば、久しく安らかであることができる。

・役神者弊 精神を役かせる者は弊れる。

極欲令人枯 あらんかぎりの欲望がみたされるようであれば、人間

顔回短折 を枯渇させる。

下及童鳥 顔回ですら夭折し、

縱體淫恣 それは後世の揚雄の子、童鳥、にいたるまでそうだ。

莫不早徂 肉體を縦まにしましわがままな欲望のままに淫らかであ

酒色何物 るなら、

自令不辜 どんなひとでも早徂する。

歌以言之 酒や色は、どんなものでも、

酒色令人枯 おおきな辜をもたらすこと必定だ。

歌って言う。

酒や色は人間をして枯渇させる。

・絶智棄學 智慧を絶め學問を棄ててしまつて、

遊心于玄默 心を玄默なところに遊ばせん。

過而復悔 過ちをおかしてはまた悔恨するのであれば、

當不自得 自得することがないのも當然だ。

垂釣一壑 釣糸を垂れんにはどこかひとつの壑があればよい。

好樂一國 音樂を好まんにはどこかひとつの小國があればよい。

被髮行歌 ざんばら髪にして吟詠して行かば、

和氣四塞 和やかなる氣は四方に塞つる。

歌以言之 歌って言う。

遊心于玄默 心を玄默なところに遊ばせん。

・思與王喬 思う、王子喬とともにして、

乘雲遊八極 雲に乗ってせかいの八極にまで遊ばんことを。

凌厲五岳 五嶽をはるかにたかだかと凌えて、

忽行萬億 忽ちにして萬億里を行く。

授我神藥 もしわたくしに神藥を授かることのあれば

自生羽翼 羽翼は自ずと生えてくる。

呼吸太和 太和の氣を呼吸すれば

練形易色 身體は練成され、顔色はあらたに易る。

歌以言之 歌って言う。

思行遊八極 せかいの八極に行きて遊ばんことを思う。

徘徊鍾山 北のかた鍾山に徘徊し、

息駕于層城 崑崙の層城に駕を息めん。

上蔭華蓋 上に蔭をつくっているのは黃帝の華蓋であり、

下采若英 下にあつて采るのは、かの若木の英である。

受道王母 西王母のもとにて道を受けられ、

遂升紫庭 ついに天帝の宮庭に升る。

逍遙天衢 天の四通八達の大道を逍遙し、

千載長生 千載にわたるまで長生せん。

歌以言之 歌って言う。

徘徊于層城 崑崙の層城に徘徊せん。

嵇康詩の主たるテーマが、かように「網羅に縋るのをつねに恐れ」、

「時俗の累い多いのを悟って」、あるいは歌舞しあるいは詠唱しつつ

「逍遙して太清に遊び」、「松・喬と好みを結んで、手を攜えて俱に

遊ばん」とするにあつたとしても、しかしながら嵇康には、さらに

積極的に「養生」の實踐があり、さらには琴の音樂の實踐がある。

もはや象徴的な歌舞・詠唱ではすまされない、實踐して實存的に永

遠を直證せんとするパトスがある。わたくしは、ここにおいて實存

的に「之を守るに一を以てし、之を養うに和を以てし、和理は日に

濟りて大順に同じ、……無爲にして自得し、體は妙にして心は玄」、

かくして「羨門と壽を比し、王喬と年を爭う」——いや、そのみ

ならずして聖人そのものにもなる、とすらいえるところが、ひらけ

ている、と思う。嵇康にとって、たとえば太師箴に「浩浩たる太素、

陽は曜やき陰は凝る。二儀は陶化して、人倫は肇めて興る。……君

道は自然にして、必ず賢明に託す。……華胥すでに往きて、紹ぐに

皇羲を以てす。默靜にして文なく、大朴いまだ虧けず。……唐虞に

およびて、なおその緒を篤くす。體は易簡に資り、天に應じ、矩に

順ず。……」という古聖王の世界が、そのまま音樂なかんずく琴の

音樂の「太和」に伝えられているようだ。古聖王の世界を、いまこ

こ方外に直證せんとして、かれは、琴を演奏していたのではあるま

いか。はなはだ繁にわたるであろうが、聲無哀樂論における、かれ

の音樂論の筋道をあとづけておこう。

聲無哀樂論

主人應之曰 主人が答えていう。

……

夫天地合德、萬 いったい、天の徳と地の徳とが、はたらきあう

物貴生、寒暑代
往、五行以成、
故章爲五色、發
爲五音、音聲之
作、其猶臭味在
於天地之間、其
善與不善、雖遭
遇濁亂、其體自
若、而不變也、
豈以愛憎易操、
哀樂改度哉、
とき、萬物は、それら二原理によつて生ずる。寒
い季節と暑い季節が、かわるがわる往來するところ
に、五行のはたらきが成立する。それ故に、五
色が顯現し、五音が發現するのである。音聲が存
在するということは、天地の間に香や味があるの
と同様である。それが美しいか、美しくないか、も
善與不善、雖遭
このままの本體をもつていて、不變である。ひと
びとが、愛憎したり哀樂したからといつて、どう
して本質が變ることがあろう。

及宮商集比、聲
音克諧、此人心
至願、情欲之所
鍾、古人知情不
可恣、欲不可極、
因其所用、每爲
之節、使哀不至
傷、樂不至淫、
因事與名、物有
其號、哭謂之哀、
歌謂不樂、斯其
何であるか、にしたがつて、名づけるから、それ
宮商がいろいろに組合されて、聲音がうつくし
いハーモニーをなすということ、これは、人間の
心が、ほんとうにそうしたいと思つているところ
であり、そこにむかつてさまざまな感情や欲望は、
歸趨していく。古人は、ほしのままに感情にゆた
ねてはならず、かぎりなく欲望を追求してはなら
ぬ、と知つて、音樂を奏することによつて、その
たびに感情や欲望を節度あらしめ、かくして悲哀
が、はげしい悲しみにならず悦樂がひどい喜びに
あるものが、普通に

大較也、然樂云
樂云、鍾鼓云乎
哉、哀云哀云、
哭泣云乎哉、因
茲而言、玉帛非
禮敬之實、歌舞
非悲哀之主也、
それの物に名稱がある。そこでかなしみ哭するう
たを哀悼の音樂といい、ことほぎ歌うたを悦樂
の音樂という。それが、大體のところであるが、
しかし悦樂の音樂をやかましくいうからといって、
鐘や太鼓が大切であるのであろうか。哀悼の音樂
をやかましくいうからといって、哭泣することが
大切であるのであろうか。そうゆうことからい
ば、玉や帛は、禮敬を禮敬たらしめる主たる内容
ではないし、歌い舞うことは悲哀を悲哀たらしめ
る中心の要素ではない。

何以明之、夫殊
方異俗、歌哭不
同、使錯而用之、
或聞哭而歡、或
聽歌而感、然而
哀樂之情均也、
今用均一之情、
而發萬殊之聲、
斯非音聲之無常
哉、
どうしてそのことが、わかるのであるか。い
たい、さまざまな地方は、それぞれ異つた習慣を
もっている。ことほぎ歌いかたも、かなしむ哭し
かたも、同一ではない。もし、いろいろのところ
で、いろいろなしかたで歌い哭するならば、ある
ものは、かなしみ哭するのを聞いて歡喜し、ある
ものは、ことほぎ歌うのを聽いてペーソスを感じ
るのであろう。しかしながら、哭する悲哀の感情と
歌う悦樂の感情は、どこにおいても、ひとしい。
いまひとしい感情からして、多數の音聲が發現す
るのである。——ということとは、ひとつの感情を
あらわす音聲なるものは、一定不變でない、とい

うことに他ならぬ。

然聲音和比、感　ところが聲音がうつくしいハーモニーをなして
人之最深者也、　いることは、もっとも深く人の心感動させる。

勞者歌其事、樂　勞働するひとは、うたを歌って、そのつらいこと
者舞其功、夫内　をなげき、安樂なるひとは、舞いを舞って、その

有悲痛之心、則　よいことをほめる。　　、悲痛の心が心中に
激切哀言、言比　あるならば、悲哀の言葉は、はげしく迫切する。

成詩、聲比成音、　言葉に言葉がつらな　詩となる。一音に一音が
雜而詠之、聚而　つらな　音となる。かように言葉と一つ一つの

聽之、心動於和　音をいろいろに組合せて詠い、それらをあわせて
聲、情感於苦言、　聴くときに、人間の心はハーモニーのある音にゆ

嗟歎未絶、而泣　り動かされ、感情は、にがくつらい言葉にふかく
涕流渾矣、夫哀　感ずる。そうしてああと嗟嘆するや否や、みる

心藏於苦心内、　みるうちに、おいおい泣く涙がとめどもなく流れ
遇和聲而後發、　る。

和聲無象、而哀　　、　　、悲哀の心は、もともときいてつらく
心有主、夫以有　思っている主體の心にくまれているのである。

主之哀心、因乎　それが、いろいろな音のハーモニーにふれて、お
無象之和聲、其　こってくる。いろいろな音のハーモニーが、なん

所覺悟、唯哀而　らかのものを象徴しているのではない。悲哀の心
已、豈復知吹萬　が、それぞれの主體にもとづいておこるのである。

不同、而使其自　まことに、悲哀の心が、それぞれの主體にもとづ

已哉、

いておこり、しかもそうなる機縁たる音のハーモ
ニーが、なにものをも象徴していない。そうであ
るからこそ、その音のハーモニーのよびます心
が、まさしく悲哀であって、それ以外のものではな
いのである。どうやら「うなるひびきは、千差萬
別であるけれども、それぞれ自己自身にもとづい
てうなっている」ということも、わかっていな
い。

風俗之流、遂成

其政、是故國史

明政教之得失、

審國風之盛衰、

吟詠情性以諷其

上、故曰、亡國

之音哀以思也、

夫喜怒哀樂、愛

憎慙懼、凡此八

者、生民所以接

物傳情、區別有

屬、而不可溢者

也、夫味以甘苦

爲稱、今以甲賢

他方また文化やモラルが墮落しはじめると、つ

いには政治の腐敗となる。それ故、諸國の史官た

る者は政治教化がうまくいっているかどうか、そ

の國の文化がさかんであるか否かを、はっきりと

見定めて、ひとびとの人間感情を詩にうたい、そ

のことによって爲政者に諷諫する。そこで亡國の

音樂は、哀しげで憂愁にみちている、という。

　　、喜・怒・哀・樂・愛・憎・慙・懼と

いうこれら八種の感情によって、ひとびとは、他

のひとびとに對して、コミュニケーションするが、

それらが、どの人間に屬するか、という區別は、

はつきりしている。みだりに混じてはならない。

味であれば、甘いとか苦いとか、というのである。

いま甲が賢いことによって、愛する心がおこり、

而心愛、以乙愚乙が愚であることによって、憎む情がおこるとす
而情憎、則愛憎れば、愛し憎むことは、當然、わたくしに屬し、
宜屬我、而賢愚賢愚であることは、かれに屬する。わたくしが愛
宜屬彼也、可以するからといって、愛なる人といい、わたくしが
我愛而謂之愛人、憎むからといって、憎なる人ということとは、でき
我憎而謂之憎人、ぬ。わたくしが喜ぶ味を喜なる味といい、わたく
所喜則謂之喜味、しが怒る味を怒なる味というわけにもいかぬ。こ
所怒則謂之怒味のことからいえば、外なるものと内なるものとは、
哉、由此言之、それぞれ用が別別である。かれのものとわたくし
則外内殊用、彼のものと、名稱が異っている。聲音であれば、
我異名、聲音自いうまでもなく、うつくしいか、うつくしくない
當以善惡爲主、か、ということが中心であって、哀樂の感情とは
則無關於哀樂、無關係である。哀樂であれば、もちろん、そうゆ
哀樂自當以情感、う感情を感じるのであって、聲音とは無關係であ
則無係於聲音、る。あなたの議論は、名も成立たないし、實も成
名實俱去、則盡立たない。充分に、おわかりになったことであ
然可見矣、う。

且季子在魯、探そうして季札が魯にあって、各國におこなわれる
詩觀禮、以別風詩をこころみにうたわせ、禮のありさまを観察し
雅、豈徒任聲以て、その文化が、それぞれ別であることを理解し
決臧否哉、又仲たことも、けっして音だけにものづいて臧し否し
尼聞韶、歎其一を決定したのではない。又仲尼が、舜の音楽を聞

致、是以咨嗟、いて、それがあらゆるものの歸一する根本である
何必因聲以知虞ことをよろこび、嗟歎の聲をあげたことも、必ず
舜之德、然後歎しも、音によって虞舜の德を知ってそれから歎美
美耶、今麤明其したのではない。
一端、亦可思過今、いささか、その一端を明らかにしたのであ
半矣、るが、おわかりになつたところは半ばを過ぎるで
あろう。

主人答曰、難云、主人が答えていう。

雖歌哭萬殊、善論難にいうには、ことほぐ歌とかなしむ哭は、
聽察者要自覺之、ひじように多種類であるけれども、よき鑑賞者で
不假智於常音、あれば、かならず、自ずとわかるはずである。あ
不借驗於曲度、る一定した音があつて、それによって認識するわ
鍾子之徒云云是、けでもなく、曲度がきまつていて、それによって
也、此爲心悲者、確證するわけでもない。鍾子期のようなひとびと
雖談笑鼓舞、情云々というのが、そうである、と。

歡者、雖拊膺咨、これはこうゆうことである。心、悲しいひとは、
嗟、猶不能御外、たとえ平然と笑つて鼓をうち舞いを舞おうとも、
形以自匿誑、察また、よろこぶ感情あるひとは、たとえ膺をうつ
者於疑似也、爾て嗟嘆しようとも、かように外形をこしらえるこ
爲已就聲音之無とによって、かつてにおおい匿し、ごまかすこと
常、猶謂當有哀はできない。觀察するひとは、ほんとうにそうで

樂耳、

あろうかと疑うのである。そうだとすれば、まさしく、あることをあらわす聲音は一定不變でないという立場にありながら、しかもなお、それに哀樂の感情があるはずだ、と主張しているのである。

又曰、季子聽聲、以知衆國之風、師襄奉操、而仲尼觀文王之容、文王がどのような人であるか、が、わかった、と。

案如所云、此爲文王之功徳、與風俗之盛衰、皆可象之於聲音、聲之輕重、可移於後世、襄涓之巧、能得之於將來、若然者、三皇五帝、可不絶於今日、何獨數とだけが、傳承されているのであるか。

事哉、若此果然也、則文王之操有常度、韶武之音有定數、不可

雜以他變、操以餘聲也、則向所謂聲音之無常、鍾子之觸類、於是乎蹟矣、若音聲無、鍾子觸類、其果然耶、則仲尼之識微、季札之善聽、固亦詎記、欲神其事而追爲耳、欲令天下感聲音之道、不言理自、盡此而推、使神妙難知、恨不遇奇聽於當時、慕古人而自歎、斯所以大罔後生也、夫推類辨物、當先求之自然之理、理已足、然後借

し、その他の曲を演奏するわけにはいかない。とすれば、さきという聲音が一定していなくとも、鍾子期は、どんな種類のものでもききわけ、という主張は、このことと矛盾する。

そもそも、音聲が一定していなくとも、鍾子期はどんな種類のものでもききわけ、ということが、あるであろうか。そうではあるまい。

なことが、あるであろうか。そうではあるまい。

とすれば、孔子がふしぎなことがわかった、季札が、みごとに聴きわけた、というようなことも、いうまでもなく、でっちあげである。こういうことはすべて俗儒のでたらめな記録であり、かれらについての事實を神秘化しようとして、後からこしらえたにすぎない。天下のひとびとが、音楽の道について混亂するようにしようとして、自然の理を言っていない。これのきまるところ、うかがい知れないほど妙なる精神のひとびとが、いまの世では、すばらしい聴き手にで遇わないと悔恨し、古人を慕うて、みずから、かれらを讃嘆するということにしてしまう。このようであるからこそ、さらにひどいでっちあげが、後に生ずるのである。

いいたい、あることについて究明するには、そ

古義以明之耳、今未得之於心、而多持前言以爲談證、自此以往、恐巧歷不能紀、

のことが自然の理において何であるか、を、はじめに考えてみなくてはならぬ。理によって十分に理解してからこそ、古えの眞實をかりてきて説明すべきである。みずから得心するまでわかつてもないのに、過去の言葉ばかりを引用して議論の論據にせんとしても、そのようなことをしては、いかに曆算にすぐれたひとであっても、數えあげることではない。

又難云、哀樂之作、猶愛憎之由賢愚、此爲聲使我哀、而音使我樂、苟哀樂由聲、更爲有實矣、夫五色有好醜、五聲有善惡、此物之自然也、至於愛與不愛、人情之變、統物之理、唯止於此、然皆無豫於內、待物而成耳、至夫哀

ける理である。それは、それであるにすぎない。

樂自以事會、先違於心、但因和聲、以自顯發、故前論已明其無常、今復假此談以正名號耳、不謂哀樂發於聲音、如愛憎之生於賢愚也、然和聲之感人心、亦猶酒醴之發人情也、酒以甘苦爲主、而醉者以喜怒爲用、其見歡感爲聲發、而謂聲有哀樂、不可見喜怒爲酒使、而謂酒有喜怒哀樂之理也、

ところがさまざまな感情は、すべて内なる心を對象としておこなうのではなくして、まさしく物にふれることを機縁として成立する。そもそも哀樂の感情がおのずと、ある事物についておこなうには、その感情があらかじめまず、心に現れてくるのである。ただ、うつくしいハーモニーの音樂にふれることによって、それがきわめてあきらかに顯現する。それ故、さきの論では、あることについての音樂が一定不變でないことを述べたのであるが、ここではさらにこの議論のついでに、正しい概念規定をする。わたくしがいwantするのは、こうではない。哀樂の感情が音樂にしたがっておこなうことは、愛憎のおもいが、ひとの賢愚にしたがっておこなうことと同様である、聲發、而謂聲有哀樂、不可見喜怒爲酒使、而謂酒有喜怒哀樂之理也、と。そうではなくして、うつくしいハーモニーの音樂が、人間の心を感動させるのは、うま酒が、人間の感情をよびおこすことにも例えられる。酒にとつて本質的なことは、甘い^{あま}か苦い^くかということであり、酔うものがすることは、喜んだり怒ったりである。ことばが歡び^{かな}といった^{かな}む^{かな}感^{かな}し^{かな}みが音樂によっておこなうことを經驗して、音樂に哀樂の感情があると主張するけれども、喜んだり怒ったり

が、酒によってひき起されることを経験して、酒に、喜ぶもしくは怒るという本質があると主張することはできない。

且夫咸池六莖、
大章韶夏、此先
王之至樂、所以
動天地感鬼神、
今必云聲音、莫
不象其體、而傳
其心、此必爲至
樂、不可託之於
瞽史、必須聖人
理其絃管、爾乃
雅音得全也、舜
命夔擊石拊石、
八音克諧、神人
う。

以和、以此言之、
至樂雖待聖人而
作、不必聖人自
執也、何者、音
聲有自然之和、
而無係於人情、

克諧之音、成於
金石、至和之聲、
得於管絃也、夫
織毫自有形可察、
故離瞽以明闇異
功耳、若以水濟
水、孰異之哉、

では、必ずしもない。どうしてであるか。音樂にあるのは、自然なる和であって、人間の感情とはかわりがない。みなうつくしいハーモニーをなす音も金石の上に實現されるのであり、うつくしいハーモニーのきわみなる、音と音も、管絃によって奏されるのである。がんらい、ほそいけだもののも、もとより、ある形があつてよくみれば認識できる。それ故に、離婁と盲目の宮廷樂師とは、目のはたらきが異り、あるいは明るくあるいは闇いのである。あなたの議論は水に水をそいでいるのであつて、ちつともかわつていない。

主人答曰、難云、

主人が答える。

琵琶箏笛、令人
躁越、又云、曲
用每殊、而情隨
之變、此誠所以
使人常感也、琵
琶箏笛、間促而
聲高、變衆而節
數、以高聲御數
節、故更形躁而
論難にいうには、琵琶や箏や笛をきいていると、人は、さわがしくなり、散慢になると。またいうには、曲のはたらきが、それぞれ、別別であるから、感情は、それにしたがって變化する、と。またさしくそうであるからこそ、音樂が、いつの時代にも、人間に感動をあたえるのである。

志越、猶鈴鐸警　す動作はさわがしくなり、精神は散慢になる。あ
耳、鍾鼓駭心、　たかも大小の鈴が耳にけたたましくひびき、鍾や
故聞鼓鞀之音、　太鼓が心をおどろかせる如くである。それ故、
思將帥之臣、蓋「鼓や鞀の音を聞くと戦場の司令官を想起する。」
以聲音有大小、　おそらく、音量に大小がある故に力強くあるいは
故動人有猛靜也、　靜かに人を感動させるのである。

琴瑟之體、聞遠　琴や瑟の本質は、ゆっくりと間をおいて、ひく
而音埤、變希而　い音で奏するにある。音の昇降がほとんどなく、
聲清、以埤音御　音色が清んでいる。ひくい音で、ほとんど昇降の
希變、不虛心靜　ない曲を奏するのである。虚心なるままに、靜か
聽、則不盡清和　に聴くのでなければ、あますところなく清和の極
之極、是以聽靜　致をききとることにならない。されば、聴いてい
而心閑也、　ると靜かになり、心は閑とする。

夫曲用不同、亦　いったい、曲のはたらきが同じでないことも、
猶殊器之音耳、　まったく、いろいろな樂器の音のばあいと同様で
齊楚之曲多重、　ある。

故情一、變妙、　齊・楚地方の曲は、單一のメロディーの反復が
故思專、姣弄之　多い故に感情は、一つにまとまってくる。音から
音、挹衆聲之美、　音への昇降が妙である故に思ひはひたすらになっ
會五音之和、其　てくる。それに對してくるかわる小曲のメロ
體贍而用博、故　ディーは、いろいろな美しい音をえりすぐって、
心侈於衆理、五　ドレミファのうつくしいハーモニーをなしている。

音會、故歡放而　その本體は多様な要素でいっぱいであり、そのは
欲愜、然皆以單　たらきも、多様である。それ故に、心は、あれこ
・復・高・埤・　れの理にかかわって、つかれてしまう。ドレミフ
善・惡爲體、而　アがハーモニーをなしている故に、ひどく歡喜し、
人情以躁靜專散　欲求はみちたりる。

爲應、譬猶遊觀　しかしながら、いずれの曲も、みな、その本體
於都肆、則目濫　は、單旋律であるか、複旋律であるか、高音であ
而情放、留察于　るか、低音であるか、うつくしいか、うつくしく
曲度、則思靜而　ないか、ということである。そしてそれに對應す
容端、此爲聲音　る人間の感情が、さわがしかったり、靜かであつ
之體、盡於舒疾、　たり、ひたすらであったり、散慢であったり、す
情之應聲、亦止　るのである。譬えてみれば、こうである。都會の
於躁靜耳、夫曲　商店街をぶらぶら歩くと、目はきよろきよる動
用每殊、而情之　き、感情はゆきあたりばったりである。しかし音
處變、猶滋味異　樂のしらべにじっと聴きいつているときは、思ひ
美、而口輒識之　は靜かであり、顔つきは、きりっとしまっている。
也、五味萬殊、　一言にしていえば、音樂の本體は、テンポが速い
而大同於美、曲　か遅いかにつきるのであり、それに對應する感情
變雖衆、亦大同　は、さわがしいか、靜かであるか、ということの
於和、美有甘、　みである。

和有樂、然隨曲　いったい、曲のはたらきが、ひとつひとつ別別
之情、盡於和域、　であって、感情が、そのところそのところで變化

應美之口、絶於する、ということとは、あたかも、いろいろな美味^{うま}甘境、安得哀樂^{ハート}の味があるとき、口に味わってみれば、すぐにそ於其間哉、然人れとわかるのと同様である。五味の味がいかに多情不同、自師所様であろうとも、美味^{うま}いところでは、大同解、則發其所懷、である。曲の種類がいかに多くとも、やはり、和^{ハート}若言平和、哀樂があるところでは大同である。美味があれ正等、則無所先^{ハート}ば、甘さを感じ、和があれば、樂を感じる。しか發、故終得躁靜、し感情が曲にしたがうといえるのは、和があるといふかぎりで盡きる。口が美味をあじわうといえるのも、甘いところまでである。いずれの平和也、以此言場合にも、そこに哀樂の感情が存在する餘地はないのである。

躁靜者、聲^{ハート}の功也、哀樂者、ところが入間の感情は、いろいろ同じでなく、情之主也、不可^{ハート}かたてに、みずからの理解するところにとられ見聲有躁靜之應、ている。その場合には、かれらそれぞれの心におもう感情があらわれてくる。もし、いつも平淡にして和のある音楽についていうならば、哀樂はまさしく平等である。その場合には、まずはじめにあらわれてくる感情がない。それ故に、けっきょくのところ、さわがしいか、さまなければ、靜かである、ということになるのである。もし、あら

われてくる感情があるとすれば、それは、内なる

心に主としてもつのであって、いつも平淡にして和のある音楽によるのではない。
以上によつて、こういつてよい。さわがしいか、靜かであるか、ということとは、音楽のなすところである。哀であるか、樂であるか、ということとは、感情に主としてもつ。音楽に感應してさわがしかったり、靜かであるからといって、哀樂の感情が、すべて、音楽にもとづく、ということとはできないのである。

且聲音雖有猛靜、さて音楽には、力強いものと靜かなるものとがあるけれども、力強いものは、力強いなりに、靜かなるものは、靜かなるなりに、うつくしいハート自發、何以明之、モニがある。うつくしいハートに感動する夫會賓盈堂、酒ならば、どのような感情であろうと、自然にあら而歡、或慘爾而泣、非進哀於彼、つていところで、酒宴もたけなわ、琴を奏する導樂於此也、其としよう。あるものは、いかにもうれしそうに歡音無變於昔、而び、あるものは、さめざめと泣くであろう。音楽歡感並用、斯非が、一方において哀の感情をたかぶらせ、他方に吹萬不同耶、夫おいて樂の感情をひきおこすのではない。その音唯無主於喜怒哀、そのものは、古來まったく變化しないのであるが、

無主於哀樂、故 歡^{かな}びと感^{かん}しみのいずれにも、はたらくのである。

歡感俱見、若資 ということとは「うなるひびきは、さまざまである」ということではないか。

偏固之音、含一 致之聲、其所發 そもそも、音樂が、喜怒哀樂の感情に、主と明、各當其分、 してもとづくことはない。まさしくそうであるか則焉能兼御羣理、 らこそ、歡^{かな}びも感^{かん}しみも、ともにあらわれるので總發衆情耶、由 ある。もし、いずれかだけに固定した音^{メロディ}をもちい、是言之、聲音以 どちらか一方だけの音^{メロディ}をふくんでいるとするならば、それによってあらわれる感情は、それぞれ、物無常、心志以 そのいずれかに對應する。したがって、ひとつの所俟爲主、應感 音樂が、もろもろの理をあわせてはたらかせ、い而發、然則聲之 ろいろな感情をいっしょにおこさせることがなく與心、殊塗異軌、 なるであらう。以上によって、こういつてよい。不相經緯、焉得 音樂の本體は、いつも平淡にして和^{ハモニー}のあることである。ひとびとによびさます感情も、一定不變で綴虛名於哀樂哉、 ない。心のはたらきの主たる性質は、ある對象があるときに、はたらくことである。感動をうけるときに、それに應じてあらわれてくる。したがって、音樂と心とは、まったく別の原理にもとづくのであって、一つの根本原理をもつことはない。どうして、太和なるものに歡^{かな}びや感^{かん}しみの感情を染めつけ、名の虚^ないものに哀樂の感情をまつわら

せることができるか。

主人答曰、雖人 主人が答えていう。

情感於哀樂、哀 人間の感情には哀と樂の感情があるのではある樂各有多少、又 けれども、哀と樂にはそれぞれ、いろいろなレベル哀樂之極、不必 ルがある。また、哀と樂それぞれのきわまると同致也、夫小哀 るも、必ずしも、同じレベルではない。

容壞、甚悲而泣、 だいたい、少し哀しいときには、顔がゆがむ、哀之方也、小懼 非常に悲しいときには、泣き出す、というのが、顔悅、至樂心愉、 哀しみの論理である。少し懼^{よろこば}しいときには、顔が樂之理也、何以 ほころぶ、樂がぎりぎりにまできわまると、心、明之、夫至親安 おだやかである、というのが樂しみの道理である。豫、則恬若自然、 どうして、そのことがわかるか。

所自得也、及在 いったい、ほんとうに親しいものにふれて、や危急、僅然後濟、 すらいで、たのしんでいるときには、のびのびと則扑不及舞、由 していて自然である。それを自得している。それ此言之、舞之不 に對して、危急に際して、しばらくしてから、す若向之自得、豈 くわれるならば、手を打つ間もなく小躍りする。不然哉、至夫笑 したがってこういつてよい。小躍りすることは、噓、雖出於懽情、 さきの自得することにおよばない。まことに、そ然自以理成、又 のとおりではないか。

非自然應聲之具 そもそも大笑いする、ということとは、懼^{おそ}びの感

也、此爲樂之應情から出てくるけれども、それ自身にそうなる道聲、以自得爲主、理があつて、そうなるのである。また音樂を聴いて哀之感、以垂泣爲故、垂泣則形動而可覺、自以觀其異、而外、而未察其内耳、然笑噓之不顯於聲音、豈獨齊楚之曲耶、今不求樂於自得之域、而以無笑噓謂齊楚體哀、豈不知哀而不識樂乎、

情から出てくるけれども、それ自身にそうなる道聲、以自得爲主、理があつて、そうなるのである。また音樂を聴いて哀之感、以垂泣爲故、垂泣則形動而可覺、自以觀其異、而外、而未察其内耳、然笑噓之不顯於聲音、豈獨齊楚之曲耶、今不求樂於自得之域、而以無笑噓謂齊楚體哀、豈不知哀而不識樂乎、

主人應之曰、夫

主人が卽座に應答する。

言移風易俗者、
必承衰弊之後也、
古之王者、承天
理物、必崇簡易
之教、御無爲之
治、君靜於上、
臣順於下、玄化
潛通、天人交泰、
枯槁之類、浸育
靈液、六合之内、
沐浴鴻流、蕩滌
塵垢、羣生安逸、
自求多福、默然
從道、懷忠抱義、
而不覺其所以然
也、和心足於内、
和氣見於外、故
歌以敘志、舞以
宣情、然後文之
以采章、照之以
風雅、播之以八
音、感之以太和、
正しい美があつてひかりかがやき、八音のメロデ

言移風易俗者、
必承衰弊之後也、
古之王者、承天
理物、必崇簡易
之教、御無爲之
治、君靜於上、
臣順於下、玄化
潛通、天人交泰、
枯槁之類、浸育
靈液、六合之内、
沐浴鴻流、蕩滌
塵垢、羣生安逸、
自求多福、默然
從道、懷忠抱義、
而不覺其所以然
也、和心足於内、
和氣見於外、故
歌以敘志、舞以
宣情、然後文之
以采章、照之以
風雅、播之以八
音、感之以太和、
正しい美があつてひかりかがやき、八音のメロデ

導其神氣、養而イーがあつて、あまねくゆきわたり、太和のハー就之、迎其情性、モニイーがあつて、ひとびとを感動させる。それは、致而明之、使心ひとびとの根源の神なる氣を導養して、それを圖與理相順、氣與成させる。ひとびとの情性にはたらきかけて、つ聲相應、合乎會いには、それを明かならしめる。ひとびとの心をして、かの理に隨順させ、ひとびとの氣をして、か故凱樂之情、見の聲に一致させる。あらゆる眞理のもとなる眞理於金石、含弘光に冥合させて、かれらの美しい徳を完成させる。大、顯於音聲也、さればこそ、やわらぎ樂しむ感情が、金石のひび若以往、則萬國きとともに顯現し、含さ・弘さ・光さ・大さが、同風、芳樂濟茂、音聲によって現成してくる。かくの如くであれば、馥如秋蘭、不期あらゆる國々は、ひとつの文化のもとに、かぐわ而信、不謀而談、しく花ひらいて、さかんであり、秋に咲く蘭のよう穆然相愛、猶舒うに馥やかである。そうしようと思わなくとも、錦綵、而粲炳可いうことは信であり、そうしようとしなくとも、觀也、大道之隆、心は誠である。穆々としてむつまじくいつくしみ莫盛於茲、太平あう。あたかも錦の綵をしきひろげると、眼にま之業、莫顯於此、ばゆいばかりにうつくしいが如くである。これほ故曰、移風易俗、ど大道の豊かさがさかんであることではない。これ莫善於樂、樂之ほど太平の事業がかがやかしいことはない。それ爲體、以心爲主、故に「文化やモラルがうつりかわるには、音楽を故無聲之樂、民おしえるのが、もっとも善い」というのである。

之父母也、至八かく音楽の本體は、心を根本とする。したがって音會諧、人之所「無聲の音楽を實踐してこそ、民の父母である」悦、亦總謂之樂、のである。

然風俗移易、不またあらゆる樂器の音が、あますところなく諧和すること、ひとびとは悦ぶが、それをも、音樂と總稱する。しかし「文化やモラルがうつりかわる」というのは、この意味の音楽ではない。

夫音聲和比、人いったい、あらゆる音がうつくしいハーモニ情所不能已者也、をなすことは人間の感情の愛好して已むあたわざ是以古人知情之るところである。されば、古人は、ほしいままに不可放、故抑其感情にゆだねてはならぬと知る故に、それが奔放所遁、知欲之不可絶、故因其所否定するわけにもいかぬと知る故に、その自制、爲可奉之禮、らなるままにまかせる。そこで禮節をこしらえて、制可導之樂、口ひとびとが尊崇するようにし、音楽をさだめて、不盡味、樂不極ひとびとが道にかなうようにする。かくして食事音、揆終始之宜、も美味のかぎりをつくすことがなく、音楽も妙音度賢愚之中、爲のきわみをきわめることがない。音楽が始終にわ之檢、則使遠近たつて適宜であるかを反省し、賢・愚それぞれの同風、用而不竭、禮が中庸であるかを推度して、ひとつひとつ、た亦所以結忠信、しかめていくならば、遠近の民は、ひとつの文化著不遷也、故郷のもとに、いついつまでも禮樂をおこなう。その

校庠塾亦隨之使、ことによつてまた、忠信の心は、しっかりと確立
絲竹與俎豆並存、し、あきらかになつて、すたれない。それ故にい
羽毛與揖讓俱用、ろいろな學校制度や家庭教育においても、これに
正言與和聲同發、隨つて、絲竹の樂器をも俎豆の禮器をもあわせ重
使將聽是聲也、視する。羽旄の舞いをも揖讓の禮をも一緒におし
必聞此言、將觀、える。禮になつた言葉を話し、うつくしいハ
是容也、必崇此、モニの樂を奏する。もし、まさしくほんとうの
禮、禮猶賓主升降、然後酬酢行、樂を聽かんとらば、ここのなる（うたわれる）言
焉、於是言語之、儀作法を觀んとならば、ここのなる禮をこそ尊崇す
節、聲音之度、るがよい。禮についていってみれば、賓客と主人
揖讓之儀、動止、が正殿の階段を升降して、それから主客の酒をく
之數、進退相須、みかわす儀がおこなわれる。ここにおいて節度あ
共爲一體、君臣、る言葉と音階のみだれない聲音と正しい禮儀と
用之於朝、庶士、整然とした動作とが、ひとつひとつの行爲におい
用之於家、少而、て、關連しあつて、まったく一體になっている。
習之、長而不怠、君主と臣下は、朝廷において、かかる禮樂を實踐
心安志固、從善、し、一般のひとびとは、家庭において、この禮樂
日遷、然後臨之、を實踐する。幼いときより習い、長ずるにおよん
以敬、持之以久、で怠らない。心はどっしりと安らかに、意志は堅
而不變、然後化、固。日々に善は増進する。そうすれば、禮樂に敬
成、此又先王用、いのころをもち、久しくかわることなく禮樂を

樂之意也、故朝 まもる。かくしてこそ化育のはたらきが成しとげ
宴聘享、嘉樂必 られる。こういうこともまた、先王が政治をおこ
存、是以國史探 なうに音楽を奏する意味である。

風俗之盛衰 寄
之樂工、宣之管
絃、使言之者無
罪、聞之者足以
自誠、此又先王
用樂之意也、

そういうわけで朝廷でおこなわれる饗宴や諸侯の聘をつうずる酒宴にはかならず、りっぱな音楽が奏される。そこで諸國の史官は、文化やモラルのありさまをうたう詩を採擇し、宮廷師に奏させ管絃のうえに表現する。そうすれば、言う者が罪されることなくして、しかも聞く者は充分に自ら

.....

.....

誠めることができる。これもまた先王の政治をおこなうに音楽を奏する意味である。

補論三

釋道安の佛教的聖人論

わづか五十年にもたらぬ天下統一にして、西晋王朝は、惠帝の蒙蔽に骨肉相い争う八王の亂へ、そうしてとどまるところなく永嘉の亂へとのめり込んで、三百四年、南匈奴王劉淵が自立、五胡十六國の興亡がはじまる、三百十七年司馬叡が王導の輔政によつて建康に即位、東晋以下諸王朝の流寓が確定する。ここにおいて胡族諸王にいかん「文學」があろうとも、東晋以後の諸帝がいかに正統であろ

うとも、もはや文化創造の中心ではあり得ない。古來の文化的傳統は、貴族や佛教者たちの「方外」の文化へと繼承されざるを得ぬのではないか。わたくしは、石趙治下冉閔之亂（三五一年）にきわまる戦亂を避けて太行山中を轉々していた頃の道安の哲學思想に、右の二に述べた神仙的聖人論の展開をみたい。この時期の道安において、佛教的な諸修行とくに禪定を實踐することによって「損らし又損らし」、ついには「聖人になる」という哲學が確立している。

十二門經序 釋道安

十二門者、要定 十二門というのは、もつとも重要な「定」の名之目號、六雙之 目をあげるのであり、六二、十二項よりなる必須關徑也、定有三の修行道である。

義焉、禪也、等 「定」には、三つの意味がある。一つには禪定也、空也、用療 である。二つには、平等觀である。三つには、か三毒綢繆重病、 ぎりなくひろい物質もなくなった空定である。そ嬰斯幽厄其日深 れらによって、貪欲・瞋恚・無知なる三毒の、い矣、貪罔恚固癡 く重にもからまりついてくる重病——これらのお城至固、世人遊 く深くひそむ災難にかかる、日に日に根深くな此、猶春登臺、 ってくる——を治療するのである。

甘處欣欣安居華 ところで貪淫の牢獄と瞋恚の監獄と無知の都城殿、嬉樂自娛蔑 はまことに堅固である。世間のひとびとが、ここ知爲苦、嘗酸速 に遊ぶさまは、あたかも春の日に高臺に登って物

禍、困憊五道、 見する如くである。（老子二十章） やすんじてそこ夫唯正覺乃識其 にいて、うれしそうなさまは、あたかもりっぱな謬耳、哀倒見之 宮殿に住む如くである。うれしくてうれしくて自苦、傷蓬流之痛、 ら楽しんでいるのであれば、それが苦惱であるこ爲設方便、防萌 と、そうしながら、つらい目にあい、禍いを招き、塞漸、闢茲慧定、 五道において疲勞困憊していることに、まったく令自漸滌、挫銳 氣がつかない。解紛、返神玄路、 まことに唯ひとり、正覺の佛のみは、そんなこと苟非至德、其道 とは、狂人のたわ言にすぎない、とさとするのである。不凝也、夫邪僻 る。衆生が、かかる顛倒した信念によって苦惱する之心、必有微著、 ることをあわれみ、蓬が風に吹かれるように生々流轉して苦痛をうけることをかなしむ。かれらのために方便をしつらえて、そのような三毒が萌えないように防禦し、漸さないように吐絶しておく。ここにおいて智慧と禪定をあきらかにする。それから三毒が自ずからあらいがされ、清淨になるようにする。銳さを挫き、紛れを解きほぐして（老子四章、五十六章）、神が、玄のまた玄なる根源の路へ還歸するようにする。もつともすぐれた徳あるひとでもないならば、その道がふかまって凝然として一になることはない。

といった、邪でゆがんだ心には、どうしても微

弱なものと顯著なものがある。それ故にこれら三種の禪法に、それぞれ、四つの段階があるのである。

貪淫囹者、荒色 貪淫の牢獄とは——ほしいままに色欲をみだし、悖蒸、不別尊卑、みだりに姦通することは、尊卑にかかわらない。渾心耽湎、習いもっぱら快樂にふけてばかりいるうちに、習性となつて氣狂いになる(老子十二章、書太申上)。成狂、亡國傾身 國家を衰亡させ、わが身を破滅させるのは、いつ莫不由之、虛迷 の場合にも、この貪淫である。ありもしないものに迷い、あてもなく酔いしれていて、あらゆる存悟漸斷、微想以在が幻の如くであることを知らない。それ故に、至于寂、味乎無ばらばらに散らばつた屍體を觀じて、みずから眞味、故曰四禪也、實を悟り、漸漸に貪淫を斷ちきる。そうして微妙なる思惟は、ついには靜寂になつて、無味のあじわいを味うのである。そこで、かかるプロセスを四種の禪定という。

瞋恚囹者、爭讎 瞋恚の監獄とは——ほんのちよつとした虚名を介之虚聲、結歴 得るために争つて、いく世にもわたる重い罪過を世之重咎、恩親 つくる。鬱憤をはらすことによつて恩愛のきずな絶於快心、交友 も絶え、ほしいままに忿怒することによつて友情腐於縱念、含怒 のつながりも腐敗する。怒りの心が骨髓に徹すれば、親類縁者までを滅すとも、おさまらない。

聖人見强梁者不 聖人は、强暴な者は、まともな死にかたがき得其死、故訓之 ない(老子四十二章)ことを見る故に、かれらに平等、丹心讎親、等觀のおしえを説く。讎敵にも親しいひとびとに至柔其志、受垢 も、まごころをつくし、その志を、もつとも柔軟含苦、治之未亂、ならしめる。どんな屈辱をうけても、じつと忍耐醇德遼厚兕不措 して、惑亂しないうちに治める。かくして醇乎た角、況人害乎故、る徳がおく深く厚いならば、犀も、その角を突き日四等也、 立てるすきがない(老子五十章)。どうして人間が危害を加えることがあろうか。そこで、かかるプロセスを、四種の平等觀という。

愚癡城者誹古聖、 愚かな無知の都城とは——古えの聖人を誹謗し、謗眞諦、慢二親、根本の眞理について惡口をいう。父母を慢り、先輕師傳、斯病尤 生を輕んずる。この病氣が、もっとも重い。智慧重矣、以慧探本 によつて、その根本が何であるかを思惟して、所知從癡愛、分別 が無知と愛著にもとづくことを知る。そこからどう末流、了之爲惑、 のようなさまたげな結果が流出するかを分析して、練心攘愚、狂病 それらが惑であること、あきらかに知る。かよ廖矣、故曰四空 うに心を練磨して惡を除去するときに、かの氣狂也、行者抱禪海 の病氣は、治癒する。そこで、かかるプロセス之深醴、漑昏迷 を、四種のかぎりなくひろい物質もなくなった空之盛火、激空淨 定という。

之淵流、蕩癡塵 かように修行者が「禪定」なる深い醴の海から

之穢垢、則皎然成大素矣、

その水を挹みさげて「昏迷」なるさかんに燃える火に漑ぎ、「空」なる清淨にして淵い流れを激らせて「無知」なる塵の穢垢をあらいながすときには、まっ白にかがやく太素——天地萬物のはじめなる純一の根本——にあるありかたを圖成する。

(淮南子、精神訓)

安般注序

安般者、出入也、

安般 (anapanā) という、出息入息のことだ。

道之所寄無往不

無爲自然の道が漸くりアルになつてくる修行

因、德之所寓無

——すなわち安般の禪觀——は、いつも、よつても

往不託、是故安

つて行じゆく寄因がある。聖人の玄妙なる徳がい

般寄息以成守、

ささか體現されくる心境——すなわち安般による

四禪寓骸以成定

四禪定——は、いつも、かりてもつて體しゆく寓

也、

託がある。

されば安般の禪觀は出息入息のいとなみにまかせて行じもてゆくとき、ついに聖人にふさわしい守一のありかたを圖成するのである。安般による四禪定は身體のはたらきをしづめて體得しゆくとき、ついに佛ならしむる禪定を完成するのである。

寄息故有六階之
差、寓骸故有四
くのであるから、そこに六段階の禪觀があつて、

級之別、階差者、一段一段ふかまってゆく。身體のはたらきをしづ損之又損之、以至於無爲、級別定があつて、一から他へうつつてゆく。

者、忘之又忘之、以至於無欲也、かく六段階あつて一段一段ふかまってゆく。とは、この世の欲望を損らした上にもさらに損らして、きわまって無爲自然の道をリアライズするのである (老子四十八章)。四等級あつて一から他へうつつてゆく、とは、彼我の執著を忘れた上にもさらに忘れて、きわまって無欲清虛の徳を體得するのである。

いま、無爲自然の道をリアライズしている。それ故、あらゆる身體あるものを機縁として古えの教化を垂れていく。無欲清虛の徳を體得している。それ故、あらゆる變化するうごきに適うようによき文化をおよぼしていく。かくあらゆる身體あるものを機縁として古えの教化を垂れるから、ひととを啓蒙することができる。あらゆる變化するうごきに適うようによき文化をおよぼすから、ひとびとの生の營みをまっとうさせることができる (易繫辭傳)。ひとびとの生の營みをまっとうさせるには、萬民そのものになつて、彼からして自ずとなさしめるのである。ひとびとを啓蒙するには、

無爲故無形而不因、無欲故無事而不適、無形而不因、故能開物、無事而不適、故能成務、成務者、即萬有而自彼、開物者、使天下兼忘我也、彼我雙廢者、守于唯守也、

天下の民みなをして私の存在を忘れさせるのである（莊子、天運篇）。このように彼をも我をもふたつながら廢れたひと——聖人——にしてはじめて祇管、守一のありかたを守っている。

故修行經、以斯二法而成寂、得

斯寂者、舉足而大千震、揮手而日月捫、疾吹而鐵圍飛、微嘘而

須彌舞、斯皆乘此のようなことはみな、四級の禪定の妙いしずかに乗せて逍遙遊し、六位の調息のふしぎなる辯六息之大辯者也、を御つて飛翔しているに他ならぬ（莊子、逍遙夫執寂以御有、篇）。まこと、靜寂の手綱をとつて有限の馬をあ策本以動末、有やつるのである（老子十四章）。根本を策つて末端をはしらせるのである。何の難しいことがあるう。何難也、

慕容燕軍に逼られて南下、三六四、五年頃、東晋北伐の要地、襄陽に安住の地を見出して以來、道安は「歲に常に再遍」放光般若經を講じていたという。おそらく東晋清談界においてさかんに研究されていた老莊的般若學をうけて邪を正し眞をあきらかにしたのではあるまいか。右の一に述べた郭象の莊子注にきわまる帝王的聖人論

——それが貴族たちとともに南移していた——の佛教的展開を、道安の般若思想にもみることができると思う。

道行經序 釋道安

大哉智度、萬聖 大いなるかな、般若の智慧なる度は。あらゆる資通、咸宗以成 聖人は、それにもとづいて自由自在に通じあう。也、地含日照、あらゆる眞理は、それによって達成される。地の無法不周、不恃 如くあらゆるものを包含し、日の如くあまねく照不處、累彼有名、らす（易、坤、象傳）。したがって、あらゆる存在既外有名、亦病 にまんべんなくゆきわたる。いかなるものにも相無形、兩忘玄、待せず、いかなるところにも止まらない。したが漢、塊然無主、つて、他物なる名あるものを累とする。ただに名此智之紀也、夫 あるものを排斥するのみではない。まったくの形永壽莫美乎上乾、なき虚無をも病とする。かように有をも無をも両而齊之殤子、神ながら忘れて、ひっそりとして玄漠であり、塊然と偉莫美於、陵虚、していて、中心となるところがない。これこそ、而同之涓滯、至 あらゆる智慧の根本の眞理である。

德莫大乎眞人、 いったい、上なる天が永遠であるよりも、すぐ而比之朽種、高 れてそうであるものはない。しかも、それが、わ妙莫大乎世雄、か死する幼少にひとしいとさとする（莊子、齊物論而喩之幻夢、由 篇）。はるかに高い大空が神偉なるよりも、すぐ此論之、亮爲衆 れてそうであるものはない。しかもそれが、涓滯

聖宗矣、

と同じであるとさとする。眞人がりっぱな徳をきわめてゐるよりも、大いにそうであるものはない。しかもそれを朽ちた種子に比べる。世の雄者なる佛が高妙^{すく}れているよりも、大いにそうであるものはない。しかもそれを幻や夢に喩^{たと}える。したがってつぎのようによい。これこそ、あらゆる聖人を聖人たらしめる根源の眞理である、と——このことは、あきらかである。

何者、執道御有、それは、どうしてであるか。古えの道なる根本卑高有差、此有眞理を體得して、今の有なる名教的存在を治める爲之域耳、非據（老子十四章）ところには、高貴なるものから卑賤眞如遊法性眞然なるものまでさまざまな位がある。これは、もちろん、有爲のわざとらしさの範圍内にあるのである、眞如にもとづいて法性に遊び、冥然とおくぶ遊法性眞然無名者、智度之奥室かくして無名である、というのではない。もし、也、名教遠想者、眞如にもとづいて法性に遊び、冥然とおくぶ智度之蘊廬也、して無名であるというのであれば、般若の智慧の然存乎證者、莫^{ばうぎ}度をきわめた奥の間である。名教にあつてはるか不契其無生而惶遠くを想うというのであれば、般若の智慧の度^{ぐうぎ}に眩、存乎迹者、いたる蘊廬である。

莫不忿其蕩冥而かくして、あますところなく證するひとは、だ誕誑、道動必反、れでも、それが無生であることにぴったり契合し

優劣致殊、眩誑、て、あまりの煌^{かが}かしさにひらいた眼がまぶしい。不其宜乎、不其それに對してもっぱら具體的なことにとらわれるひとはだれでも、それが、ひろいばかりで、わけがわからないことに腹を立て、さかんに惡口をいう。道なる根本の眞理がはたらくところでは、

必ず、ひとは根源に還歸するが、優れたひとと劣ったひとではちがいがあつたひとはちがいがあつた。あるいはひらいた眼がまぶしく、あるいは惡口をいう。そうなるのも當然ではないか。そうなるのも當然ではないか。

襄陽における大パトロンのひとり習鑿齒が「師徒數百、齊講に倦まず、……師徒肅肅として、自ら相い尊敬して、洋洋濟濟、すなわち是れ吾の由來いまだ見ざるところなり」と讃仰する道安教團において、師道安こそ、もっともきびしく戒律を守り、もっとも眞劍に禪定に努めていたであろうが、その道安がまた、「文を尋ね、句を比べて、起盡の義を爲して」放光・道行般若經などを講ずる、——わたくしは、以上に述べた如く、いよいよ「いかにして聖人になるか」を問わざるを得なくなつていた魏晉思想史は、かかる道安に代表される佛教者たちの修行實踐と哲學思想へと歸着していくであろうと思う。たしかに初期中國佛教思想においては、まだ「いかにして修行實踐して聖人になるか」という問いと「その聖人は、いかなる哲學的眞理をさとしていて、いかにおしえを説くか」という問い

とが、相即して一つの問いになるには至っていない。あたかも道安において、はじめに引用した禪定實踐の哲學思想とつぎに引用した般若空の哲學思想とが、どのように關連するか、必ずしも、あきらかでない如くである。しかしそれら二問を問いつめて、ついには「卽心是佛」の「心の哲學」へとときわめていくことこそ、而後の南北朝隋唐佛教思想史の中心テーマであったのである。とまれ、いまは襄陽檀溪寺が落成したといつては涼州刺史楊弘忠が「銅萬斤を送り」、「風を承いて德を飲んで」は東晉孝武帝が詔して「俸給は王公に一同にし物は所在に出ずる」ようにし、ついには前秦苻堅が「十萬の師を以て襄陽を取つて、……安公一人と習鑿齒半人を得た」という釋道安においてこそ、もはや帝王權にかかわらず、しかも帝王權を外から根據づけるべき「方外の哲學」が完成していることを確認するにとどめておこう。

附記

もし中國古代思想とでもいえるものが先秦儒家思想であり董仲舒以後の陰陽五行的儒家思想であるとすれば、そうして近世思想とはいへば朱子學であり陽明學であるといふのであれば、中世思想とは、さしずめ佛教思想であるといふべきではなからうか、魏晉思想もついには佛教思想にきままるべく展開するのではなからうか、というはなはだとりとめない疑問にはじまって、その所以は如何、と問ひ、古代・中世・近世における社會體制と哲學思想のかかわりをどうとらえるか、というアポリアに達着した、：がらにもなく、社會科學者たちの論著を思いつくままにあさり讀み、中國學の專家たちの精緻な研究をなんとか理解しようとしてみた。かくしてともかくここに、わたくしなりに、ごく一般的な作業假説を提出し、デッサン風にでも論證らしい

ことをしてみようとしたのである。というわけで、わたくしの論述のどの文、どの語が、どの文獻にもとづいているかを、逐一、注記することも、おぼつかない。とりあげた文獻も、専門學者には常識に屬するものが、少くないであろう。以下には、唯、この稿に論じたテーマごとに、いささか分類して、参照文獻を列挙しておく。ひたすら畏敬と感謝の念をこめて、であり、すっかり没入しているものがあるかも知れないと懸念しつつ、である。

T. Parsons, E. Shils, K. D. Naegle and J. R. Pitts, *Theories of Society*, New York, 1965

さて社會體制と文化——宗教・倫理・藝術・哲學思想など——の問題をめぐって参照したデュルケーム、ヴェーバー、マルクスについては、かれら自身の膨大な著作のうち、とくに著名なもの、ごく少數の他は、つぎのような諸研究書に據つたところが、多い。デュルケームについては

G. Gurwitsch, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, 1969

(*デュルケームの著述* VIII—XI)

K. H. Wolff (ed.), *Essays on Sociology and Philosophy*, Ohio, 1960

など。ヴェーバーについては

H. H. Gerth and C. Wright Mills (tr., ed., and with an introduction), *From Max Weber, Essays in Sociology*, London, 1948

T. Parsons, *Introduction (to the Sociology of Religion)*, tr. E. London, 1963

大塚久雄「大塚久雄著作集」第五卷、第八卷、第九卷

青山秀夫「マックス・ウェーバーの社會理論」一九五〇年

ラインハルト・ベンディクス、折原浩譯「マックス・ウェーバー、その學問の全體像」一九六六年

など。マルクスについては、大塚久雄前掲書に所収のマルクスに關する諸論文の他

平田清明「市民社會と社會主義」一九六九年

平田清明「經濟學と歴史認識」一九七一年

太田秀通「増補共同体と英雄時代の理論」一九六七

など。わたくしにとつて共同体を根據づけ社會を統合する結合力が宗教であり哲學思想であるとの基本的觀點を與えてくれたのは、デュルケムとともに

L. Lévy-Bruhl, *L'âme primitive* 1927 (translated as *The Soul of the Primitive*, 1928)

J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, 1944

であり、そのような原始共同体における宗教から古代哲學が成立したであろうことを教えてくれたのは、

F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy, A Study in the Origins of Western Speculation*, London, 1912

である。また原始もしくは古代宗教儀禮の基本構造が、「原型反復」にあると述べたところは、

M. Eliade, *Cosmos and History, The Myth of Eternal Return*, New York, 1954

などにもとづいてゐる。

さて中國における古代・中世・近世の社會と文化全般について基本的イメージを確立したのは、いうまでもなく、

内藤虎次郎「支那上古史」「支那上古の文化」「支那近世史」(全集第十卷所收)「東洋文化史研究」(全集第八卷所收)

である。このいわゆる京都學派の古代・中世・近世時代區分論にしたがつて、古代の中國社會の構造についておしえられたのは、

王國維「殷周制度論」(觀堂集林卷十所收)

貝塚茂樹「中國古代史學の發展」一九四六年

伊藤道治「古代殷王朝のなぞ」一九六七年

松丸道雄「殷周國家の構造」(岩波講座「世界歴史」古代4所收)一九七〇年

増淵龍夫「中國古代の社會と國家」一九六〇年

魏晉思想と初期中國佛教思想

増淵龍夫「春秋戰國時代の社會と國家」(岩波講座「世界歴史」古代4所收)一九七〇年

西嶋定生「中國古代帝國の形成と構造」一九六一年

宇都宮清吉「漢代社會經濟史研究」一九五五年

とくにこれの第二章古代帝國史概論には基本的な觀點を負っている。

中世貴族制社會について近時さかんに論ぜられる環節共同体論が、この稿の發想の主たる縁由の一であることは、容易に認められるであらう。

川勝義雄、谷川道雄「中國中世史研究における立場と方法」(中國中世史研究)所收)一九七〇年

川勝義雄「貴族制社會の成立」(岩波講座「世界歴史」古代5所收)一九七〇年

谷川道雄「隨唐帝國成立史論」一九七一年

しかしいうまでもなく、中世社會の基本的な諸問題をあきらかにしているのは、

岡崎文夫「魏晉南北朝通史」一九三二年

宮崎市定「九品官人法の研究」一九五六年

濱口重國「秦漢隨唐史の研究」一九六六年

などであり、

宮崎市定「大唐帝國」一九六八年

には、中國史における景氣變動グラフなるユニークな史觀が述べられる。

近世社會に特徴的な諸現象として、行政・軍事にわたって獨裁する絕對君主制、專賣制度や兩税法などをとらえた財政國家、科擧にもとづく士大夫社會などがあることは、もっぱら、

宮崎市定「北宋史概説」(アジア史研究)第一所收)一九五七年

宮崎市定「中國の官吏登用法」(アジア史研究)第四所收)一九六七年

などによつておしえられた。その他、中國社會の一面面を通史的に論じた。

加藤繁「支那經濟史概説」一九四四年

清水盛光「支那社會の研究」一九三九年

など、および中國史の概説、

岩波講座「世界歴史」古代4・5、一九七〇—七二年

貝塚茂樹「中國の歴史」上中、一九六四年

などは、隨時、参照して便宜をうけた。

ところで中國社會の展開と本質的な構造運開をもつたものとして、中國文化の展開を考えてみよう、そのことによって中國文化が佛教を受容しつつ展開する過程を解釋してみようとしたこの稿は、中國の宗教・哲學・文學などの專家たちの諸研究に、さらに多くのものを負っている。とくに感銘おかつたもののみを列挙しておく。中國文化（もしくはその一側面）の通史である

侯外廬等編「中國思想史」一九五七—六〇年

内藤虎次郎「支那史學史」（全集第二卷所收）

狩野直喜「中國哲學史」一九五三年

武内義雄「中國思想史」一九三六年

吉川幸次郎「支那人の古典とその生活」（全集第二卷所收）

などの他、個々の問題について参照したものは、つぎの如くである。古代殷

周の祭祀文化については、上引のもの他、

平岡武夫「經書の成立」一九四六年

赤塚忠「中國倫理思想の淵源」（「中國倫理思想史」所收）一九五九年

林巳奈夫「戰國時代の畫像紋」（考古學雜誌四七—三、四、四八—二）

一九六一—二年

など。周文化の衰亡とともにさかになる春秋・戰國における各國の文化、

とくに諸子百家については

胡適「中國中古思想史長編」（手稿本）一九七一年

貝塚茂樹「諸子百家」一九六一年

などの概説、とくに道家思想については

赤塚忠「道家思想の原初の形態」（東大文學部研究報告）一九六五年

福永光司「莊子」一九六六—六七年

など。また楚辭の文學については、

鈴木虎雄「支那文學研究」一九二四年

青木正見「新譯楚辭」一九五七年

D. Hawks: "The Quest of the Goddess", *Asia Major* XIII, 1968

（小南一郎氏の御教示による）

いわゆる秦漢の交の諸思想から董仲舒の哲學に至るまでについて、

顧頡剛「秦漢的方士與儒生」一九五五年

重澤俊郎「周漢思想研究」一九四三年

金谷治「秦漢思想史研究」一九六〇年

などの著書や

金谷治「趨衍の思想」（東方學論集所收）一九七二年

澤田多喜男「先秦諸子思想の靜態的考察——道・墨・法・儒諸家の普遍

妥當性の追求をめぐって——」（東北大學日本文研究所研究報告第二

集）一九六六年

澤田多喜男「董仲舒天人相關說試探——とくにその陰陽說の構造につい

て——」（同上研究報告第三集）一九六七

などの論文に多くの示唆をうけた。とくに前漢武帝時代の文化については、

吉川幸次郎「漢の武帝」（全集第六卷所收）

狩野直喜「禮經と漢制」（東方學報京都十冊）一九三九年

福永光司「封禪說の形成——封禪說と神傳說——」（東方宗教第六—七

號）一九五四—五年

この第三のものは、神仙思想についても貴重な考察をふくむ。董仲舒の天人

相與の哲學がどのように兩漢の交の織緯思想に連續するかという疑問をもっ

て參考したのは、

陳槃「秦漢間之所謂符應論略」（歴史語言研究所集刊第十一）一九四八

年

狩野直喜「兩漢學術考」一九六四年

山田琢「漢代における春秋公羊學說展開の結末」金澤大學法文學部論集、

一九五三年

山田琢「董仲舒と春秋學」（斯文六）一九五三年

安居香山、中村璋八「緯書の基礎的研究」一九六六年

など。漢思想史における賢人失志之賦の位置に注目させてくれたのは、金谷治「賈誼の賦について」(『秦漢思想史研究』所収)

福永光司「大人賦の思想的系譜」(『東方學報第四一冊』一九七〇年)であるが、

鈴木虎雄「賦史大要」一九三六年

中島千秋「賦の成立とその展開」一九六三年

なども参照した。とくに後漢思想の概観を與えてくれたのは

森三樹三郎「上古より漢代に至る性命觀の展開」一九七一年

そもそものはじめ、魏晉思想の展開に限定して、どのように初期中國佛教思想に連續するか、を論じてみようというのが、この稿の意圖であつたのであるが、

狩野直喜「魏晉學術考」一九六八年

青木正見「清談」(全集第一卷所収)

唐長孺「魏晉南北朝史論叢」一九五五年

森三樹三郎「魏晉における人間の發見」(『東洋文化の問題第一號』一九四九年

四年

「六朝士大夫の精神」(『大阪大學文學部紀要第三卷』一九五

四年

吉川忠夫「六朝文化の諸相」(『岩波講座世界歴史』古代5所収)

などに魏晉文化一般のイメージを負う。しかし魏晉の哲學思想についていえば、

湯用彤「魏晉玄學論稿」一九五七年

は、わたくしには、見事なとしかいようのない名論であつたし、福永光司氏の魏晉思想についての諸論文は、あつてみれば、もっとも充實した魏晉思想史となるべきものであらう。二、三にかぎって擧げておくと、

福永光司「何晏の立場―その學問と政治理念―」(『愛知學藝大學研究報告第七輯』一九五八年

告第七輯)一九五八年

福永光司「阮籍における懼れと慰め」(『東方學報京都第二八冊』一九五

八年

魏晉思想と初期中國佛教思想

福永光司「郭象の莊子解釋―主として「無」「無爲」「無名」について―」(『哲學研究第四二四號』一九五四年

福永光司「王羲之の思想と生活」(『愛知學藝大學研究報告第九輯』一九六〇年

とくにとりあげた嵇康については

福永光司「嵇康における自我の問題―嵇康の生活と思想―」(『東方學報京都第三二冊』一九六二年

都第三二冊)一九六二年

興膳宏「嵇康詩小論」(『中國文學報第一五冊』一九六一年

「嵇康における飛翹」(同上第一六冊)一九六二年

によるところが多い。後漢末にはたしかに中原地方にまで傳來していた佛教が、ひろく中國士大夫に受容されるのは、永嘉の亂の後、やっと東晉になつてからであるが、その所以は如何、と問い、答える

森三樹三郎「中國知識人の佛教受容の過程」(『アジア文化9-2』一九七二年

七二年

は、わたくしにとっては、きわめて共感をよぶ問題提起であつた。一言にしていえば、その同じ問題にわたくしなりに答えようとしたのが、この稿であつたのである。南北兩朝において、いよいよ中國佛教として展開しはじめる佛教については

湯用彤「漢魏兩晉南北朝佛教史」上下一九三八年

に、塚本善隆氏、横超慧日氏の諸論著をあわせれば、ほぼその要領を得るのであらう。唐代の禪思想については、柳田聖山氏の諸著が依るべきものであつた。ひとり近世思想についてのみならず、中國思想そのものの本質についても、くり返し讀むごとに、いつも新しい知見をもたらしてくれたのは、

島田虔次「中國における近代思想の挫折」一九四九年

島田虔次「中國近世の主觀唯心論について―萬物一體の仁の思想について―」(『東方學報京都第二八冊』一九五八年

である。かように愆意の譬をまねがれない選擇によつてではあるが、以上のような諸論著におしえられて、中國中世思想史とは即ち中國佛教思想史であることを提言しようとしたのである。もとより、ここには初期中國佛教思想

として、わずかに釋道安の哲學思想をデッサンしてみたとどまる。わたくしの中國佛教思想史の研究にとっては、このような中世の「方外」の哲學思

想からして、どのように近世の「心」の哲學思想が展開していくか、ということこそ、これからのこされた宿題であるであろう。